المُسْتَقبلُ العَرَبيّ

السنة 42 العدد 486 آب/أغسطس 2019





مركز دراسات الوحدة العربية

المُستقبلُ العَربيّ

ISSN 1024 - 9834

مجلة فكرية شهرية محكّمة تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها

مركز دراسات الوحدة العربية

منظمة دولية غير حكومية مقرها في لبنان

(مرسوم رقم 4174 لعام 2000)

مركز بحثي علمي يُعنى بشؤون الوطن العربي ووحدته، وما يتعلق به ويؤثر فيه إقليمياً ودولياً، على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمنية والبيئية. وهو مؤسسة غير حكومية مستقلة لا تبغى الربح، يهتم بنشر الأبحاث المحكّمة.

تفهرس بيانات المجلة وملخصاتها في قواعد البيانات التالية:

1 ـ قاعدة البيانات العربية المتكاملة «معرفة» <http://www.e-marefa.net/ar>

2 ـ قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

3 ـ دار منظومة <http://www.mandumah.com>

4 ـ EBSCO Publishing <http://www.ebsco.com>

كما أن المقالات التربوية بنصوصها الكاملة متوفرة

في قاعدة المعلومات التربوية «شمعة» <http://www.search.shamaa.org>

المُستقبَلُ العَربيّ

وعي الوحدة العربية
وحدة الوعي العربي

السنة الثانية والأربعون السادس والثمانون والأربعمئة آب/أغسطس 2019

المحتويات

بعد مرور قرن على الشروع في بناء المشروع الصهيوني على أرض فلسطين، مع وعد بلفور عام 1917، تأتي صفقة القرن في سياسة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب لتعطي هذا المشروع، بعدوانيته ولاشرعيته القانونية والأخلاقية، دفعاً جديداً في اغتصاب أرض فلسطين وحرمان شعبها حقوقه فيها وقطع الطريق أمام أي حلول، ولو محققة جزئياً، للقضية الفلسطينية. يحاول هذا المقال استطلاع آفاق هذا الصراع في القرن المقبل، مركزاً الرؤية على فلسطين ودورها في توحيد الجهود العربية والدولية في سبيل استعادة



يصدر هذا العدد بدعم من
مؤسسة علي خليفة الكواري للدراسات العربية
وتعزيز المساعي الديمقراطية (قيد التأسيس)

■ كتب وقراءات

المدير المسؤول: كمال فضل الله

صورة الغلاف: بورتريه لمرأة سودانية ـ الخرطوم.

ثورة السودان وتحدي الاختطاف

محمد حسب الرسول

نائب الأمين العام للمؤتمر القومي العربي.

طوى شباب السودان في الحادي عشر من نيسان/أبريل 2019 صفحة من صفحات تاريخ بلادهم طال أمدها لثلاثين عاماً. ووضع هذا الشباب الثائر وطنهم فوق منصة تأسيس جديدة تستشرف مستقبلاً جديداً لبلد دار تاريخه السياسي منذ الاستقلال في الأول من كانون الثاني/يناير 1956 في حلقة خبيثة تدور بين حكم مدني يعقبه انقلاب عسكري، يعقبه حكم انتقالي عسكري مدني، وتبدأ الدائرة في الدوران من جديد. هكذا هي حال الحكم في السودان على مدار ثلاثة وستين عاماً استأثرت الأحزاب السياسية بالسلطة فيها عبر الانقلابات العسكرية أربعة وخمسين عاماً، بينما استمر الحكم المدني الديمقراطي فيها لتسع سنين فقط.

إنَّ ثورة شباب السودان قد حققت حلمهم في وضع نهاية لحقبة حكم لطالما ارتبطت بالطغيان والاستبداد والفساد؛ ذلك الحلم الذي عجزت عن تحقيقه الأحزاب السياسية والحركات التي تحمل السلاح في محيط اتسعت رقعته من شرق السودان وجنوبه الجديد والقديم وحتى غربه في دارفور التي لحقت فصائلها بمسيرة التغيير المسلح منذ عام 2003. وبعد أن أنجز الشباب ثورته أودعها منضدة الأحزاب – وهو المستقل عنها ـ على أمل أن تستكمل مسيرة التغيير نيابة عنه، وأن تضع شعار الثورة المتمثل بالحرية والسلام والعدالة حيث يجب أن يكون في صدر أولوياتها وفي مقدمة برامجها، وهي أمانة عظيمة وثقة كبيرة، بل هو امتحان أعظم لا يدري أحد هل بمقدور هذه الأحزاب أن تنجح فيه أم تسقط؟

لقد تحققت الثورة في السودان في زمن يعيش فيه الإقليم متغيرات كبيرة، وتشهد فيه دول الجوار والمنطقة أحداثاً متسارعة. فجنوب السودان لم تزل الحرب الأهلية تفتك بأهله، وإثيوبيا بهشاشة تركيبها وبديمقراطيتها الوليدة ونظامها الجديد تعبُر تحديات الانتقال فتحقق كسباً في مسار وتسجل خسارة في مسار آخر؛ في بلد ظل مرتبطاً بالسودان من خلال الجغرافيا والتاريخ

الأزلي الطويل. وفي شرق السودان الممتد على البحر الأحمر تتداخل الأجندة وتتقاطع المصالح في زمن صفقة القرن وما أدراك ما هي. وفي أوج حقبة الصراع الدولي على هذه البحيرة التي لطالما كانت عربية، وعلى جنوب هذا البحر الشرقي لا تزال دماء اليمنيين تنزف بفعل الصراع على هذا البلد العزيز. والسودان من أسف لم يضطلع بدوره الطبيعي في أزمة اليمن التي عرف إنسانها السودان أخاً لبلده وموطناً ثانياً له. وقد فاجأ النظام السوداني المُقتلع اليمنيين حين وضع بعض جنوده وقوداً لحرب حرقت أول ما حرقت صورة السوداني الذي عرفه اليمنيون معلماً وطبيباً مُداوياً لا معتدياً. وليس بعيداً من كل ذلك ما يجري في مصر من متغيرات، وفي ليبيا من حروب وأزمات.

إنَّ الظرف الاقليمي والدولي الذي حدث فيه التغيير ظرف بالغ التعقيد، ظل السودان مرتبطاً بتفاصيله ومساهماً في صناعة بعض ملامحه، الأمر الذي عزز مكانته في الصراع الاستراتيجي ببُعديه الإقليمي والدولي وجعل منه في الوقت نفسه مسرحاً للصراع بين الإرادات الخارجية المختلفة. فقد زاد انكشاف السودان أمام التدخلات الخارجية التي كادت تمسك بتلابيب القرار السياسي فيه على صعيد سلطة الأمر الواقع وعلى صعيد شريكتها في منصة إعلان الحرية والتغيير، الأمر الذي أضاف إلى التحديات الوطنية تحدياً يتصل مباشرة باستقلال القرار الوطني مثلما يتصل بمصير أهداف الثورة التي يتصدرها إقامة نظام حكم ديمقراطي تعددي يبسط الحرية ويقيم العدل ويرعى الكرامة الإنسانية في محيط جغرافي يرى في ذلك تهديداً لنظم الحكم القائمة على التوارث أو تلك المرتكزة على قوة السلاح.

لقد بدأت التدخلات الخارجية تتعاظم في قضايا السودان وشؤونه الداخلية منذ بداية الألفية الجديدة، فكان الخارج حاضراً في القرار السوداني الرسمي منه والحزبي. ولعل مسارات قضيتي جنوب السودان ودارفور وحرب اليمن شاهد على ذلك. بيد أن هذه التدخلات بدأت تأخذ مناحي جديدة، ولا سيما خلال ثورة الشباب في كانون الأول/ديسمبر، وبعد نجاحها في تغيير النظام السابق، حيث اتصلت الجهود الخارجية للاستثمار في علاقات أنشأتها ظروف إقليمية بمن تسنَّم مواقع متقدمة في سلطة الأمر الواقع لضمان استمرار دور النظام السابق في خدمة الأجندة الأجنبية، وفي تمتين أواصر علاقات بأطراف سياسية في منصة إعلان الحرية والتغيير التي قامت على ما يمكن وصفه بعقد المعاوضة الذي تقوم فيه هذه المنصة السياسية بضمان استمرار خدمة السلطة الانتقالية للأجندة الخارجية على النحو الذي كان قائماً إبان فترة حكم النظام المُقتلع، وأن يضاف إليها أجندة تتصل بالبحر الأحمر بكل ارتباطاته وتداخلاته، فضلاً عن اتساع رقعة الخدمة لتشمل ليبيا وغيرها من بؤر الصراع، وذلك في مقابل تحقيق حلمها في الجلوس على كرسي السلطة من خلال شراكة مع العسكر تجعل بلوغ حلم السودانيين في الاستقلال الوطني وفي الحرية والديمقراطية والتعددية السياسية أمراً صعب المنال.

لقد توافق طرفا السلطة الجديدة – المجلس العسكري وتحالف الحرية والتغيير ـ على اتفاق سياسي يؤسس لمرحلة حكم انتقالي جديدة، وذلك برعاية خارجية سهرت على إنجاز هذا الاتفاق الذي استُبعدت منه قوى التغيير الأخرى. وقد نصَّ هذا الاتفاق على تحويل نظام الحكم من نظام رئاسي إلى نظام برلماني (من دون برلمان) وأن يتقاسم طرفا الاتفاق مقاعد مجلس السيادة، وأن يتولى تحالف الحرية والتغيير السلطة التنفيذية. وأقر الطرفان قيام مجلس تشريعي بالتعيين

اختلفا مؤقتاً على تفاصيله لكنهما اتفقا على إرجاء تشكيله لتؤول سلطة التشريع لمجلس الوزراء الذي سيجمع في آن واحد بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وأن يضطلع مجلس السيادة بسلطة المصادقة على التشريعات التي يصدرها مجلس الوزراء خلال خمسة عشر يوماً وإلا عُدَّ التشريع مصادقاً عليه وسارياً. كما تضمن هذا الاتفاق نصاً يُحدد أجل المرحلة الانتقالية بتسع وثلاثين شهراً تبدأ بعد صدور المرسوم الدستوري الذي سيكون بديلاً لدستور السودان لعام 2005، الذي كان نتاجاً للاتفاق الذي جمع النظام المُقتلع والحركة الشعبية برئاسة جون قرنق ومكونات تحالف الحرية والتغيير التي شاركت ذلك النظام الحكم خلال الحقبة من 2005 وحتى 2011. وقد تضمن هذا الاتفاق توافقاً على أجندة المرحلة الانتقالية.

ثمة ملاحظات جوهرية تصوَّب إلى الاتفاق المبرم بين المجلس العسكري وتحالف الحرية والتغيير يمكن إيجازها في ما يلي:

ـ إن الاتفاق ثنائيٌّ بين طرفيه كما أشار نص الاتفاق على ذلك، وهو مصوَّب نحو تحديد معالم المرحلة الانتقالية وآليات الحكم فيها ومدتها وبرامجها ودستورها، وهو بهذه الثنائية قد أقصى قوى التغيير الأخرى التي اعترف الطرفان بها وقررا منحها ثلث مقاعد المجلس التشريعي وحرمانها المشاركة في مجلسَي السيادة والوزراء. وبهذا الاقصاء استأثر الطرفان بالمرحلة الانتقالية بدءاً من وضع دستورها (الإعلان الدستوري)، وتحديد برامجها، واقتسام السلطة فيها، الأمر الذي يجعل بقية الأطراف غير معنية بهذا الاتفاق الذي حرمها أهم حقوقها المدنية التي تكفلها لها حقوق المواطنة كما تكفلها لها الشرعية الثورية وذلك من دون أي مسوغ منطقي.

ـ اتفق الطرفان على تحويل نظام الحكم من نظام رئاسي إلى نظام برلماني من دون تفويض شعبي، ومن دون وجود برلمان.

ـ اتفق الطرفان على كتابة دستور بديل يستند إلى اتفاقهما السياسي كمرجع وحيد له، وأن يُلغى العمل بدستور السودان لعام 2005 الذي كان لتحالف الحرية والتغيير الدور الأبرز في كتابته، وبموجب هذا الدور شارك النظام المُقتلع سلطته ولمدة ست سنوات انتهت بانفصال جنوب السودان، علماً أنَّ هذا الدستور قد حَظي بإجماع وطني وسياسي تاريخي.

ـ اتفق الطرفان على أن يكون أجل المرحلة الانتقالية تسعاً وثلاثين شهراً تبدأ بعد صدور الإعلان الدستوري، وهو أجل طويل يقارب أجل دورة انتخابية كاملة سيحكم خلالها الطرفان السودان من دون تفويض انتخابي. وقد تغاضى الطرفان وتغافلا عن سوابق الانتقال في السودان وفي محيطه الإقليمي الذي لم تتعدّ فترات الانتقال فيه العام الواحد تُرد بعده السلطة للشعب ليختار حكامه عبر صناديق الاقتراع.

ـ أغفل اتفاق الطرفين أي إشارة إلى الانتخابات بعد نهاية المرحلة الانتقالية، الأمر الذي يعزز المخاوف من التوجه الشمولي لطرفَي الاتفاق، ومن تماهيهما مع أجندة رُعاة هذا الاتفاق الذين لا يرغبون في انتقال عدوى الحكم الديمقراطي إلى بلدانهم.

لقد فتح هذا الاتفاق وتلك المعطيات الوضع أمام معارضة واسعة، ستتعاظم حين دخول الاتفاق حيز التنفيذ، لأنَّ تحالف إعلان الحرية والتغيير قد اشتغل على تعبئة تراكمية كبيرة ومؤثرة جعلت تطلعات الشباب والشارع في أعلى السقوف. وإنَّ توجهات طرفَي الاتفاق وطبيعة العلاقة

بينهما وتحديات الحكم، وعلو سقف الأجندة الحزبية وتقدم الأُطروحات الأيديولوجية سيجعل أمر تحقيق تطلعات الشعب وشبابه أمراً عسيراً بالرغم من تعهد رعاة الاتفاق بتوفير الدعم المالي اللازم للمرحلة الانتقالية.

لكل ذلك، فإنَّ المرحلة القادمة من تاريخ السودان ستكون مرحلة شديدة الدقة، يُخشى أن تتجه فيها البلاد نحو دكتاتورية مدنية ـ عسكرية مشتركة، تُعلي الأجندة الخاصة، والأجندة الخارجية بكل ما لهذا من تداعيات على صعيد تحقيق أهداف الثورة، وعلى صعيد التماسك الوطني والاجتماعي، وعلى صعيد الأمن والاستقرار؛ بل على صعيد تحدي المحافظة على وحدة التراب الوطني وتحدي المحافظة على الدولة والكيان السوداني.

بهذه المعطيات يصبح المشهد السوداني مشهداً تتداخل فيه أجندة الداخل والخارج، وتتقاطع فيه خيوط الحل والتعقيد، وتختلط فيه عناصر الانفراج والانفجار، وتتشابك فيه عناصر التهدئة والتصعيد، وهو بحاجة حكمة تُعلي مصالح الوطن وتصون استقلاله، وتخاطب قضاياه.

يستشرف السودان في هذه المرحلة مستقبلاً جديداً، إما أن يكون فيه متحداً متماسكاً، يتأسس فيه بالتراضي نظام حكم يُبنى على عقد اجتماعي جديد يرتكز على قيم الحرية والعدل والكرامة الإنسانية، ويُرسي نظاماً ديمقراطياً تعددياً يضمن التداول السلمي للسلطة عبر انتخابات حرة ونزيهة؛ وهذا يتطلب توافقاً وطنياً بين مكونات الشعب السوداني السياسية والاجتماعية وهو المفقود حالياً، وإما أن تُختطف ثورته ويمضي في اتجاه حكم شمولي جديد يعود بالبلاد إلى الدائرة الخبيثة التي ستكون الثورة محطتها المقبلة □

الهبّة الشعبية في الجزائر: الخلفيات والوقائع والآفاق
حوار مع الزبير عروس

أجرى الحوار: فارس أبي صعب

بعد مضي نحو ستة أشهر على الهبّة الشعبية في الجزائر، التي حققت من دون شك حتى الآن جزءاً مهماً من الشعارات والمطالب الشعبية في التغيير، يسر مجلة **المستقبل العربي** أن تستضيف الباحث والكاتب الجزائري الزبير عروس، أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر، لكي نقف على رؤيته لما يحدث في الجزائر اليوم من حراك شعبي أو انتفاضة شعبية، فضّل هو تسميتها «هبّة شعبية»، ولتفسير ظروف وأسباب تلك الهبّة، وعوامل تفجُّرها، وأهم القوى السياسية والشرائح الاجتماعية المشاركة فيها، وأهدافها وشعاراتها، وآفاقها.

* * * * * *

■ **كيف انعكست الانتفاضات العربية عام 2011 على الساحة الجزائرية، وهل ما يحصل اليوم من هبّة شعبية هو نسخة من تلك الانتفاضات، أم أن هذه الهبّة مستمدة أكثر من هبّة عام 1988؟**

□ على الرغم من تشابه الأحداث بين الهبّة الشعبية الأخيرة في الجزائر والانتفاضات العربية عام 2011 من حيث الخلفية المطلبية، يوجد اختلاف في الفعل المفجّر[1] لتلك الأحداث؛ فالحدث التاريخي الذي تعرفه الجزائر منذ 22 شباط/فبراير 2019 هو نتيجة الأزمة البنيوية للنظام، وهذا

---

(1) هنا وجه الشبه والاختلاف، فالفعل المفجِّر في الحالة التونسية هو إفناء الذات بالحرق؛ لكن هذا الفعل نفسه لم يؤدِ إلى ثوران في الحالة الجزائرية على الرغم من تكرُّره. والفعل المفجر في الحالة السورية كان اعتقال جملة من فتيان درعا ما لبث أن تطور إلى مواجهة بين الأعيان القبلية وأجهزة النظام الأمني، وهذا أمر حصل مراراً في حالة الجزائر لكنه لم يؤدِ إلى ثوران في حينه في الحالة الجزائرية.

أمر يحتاج إلى «براديغم» ومفاهيم مناسبة لمعرفة خصوصيته وفق طبيعته وأسبابه التاريخية ـ البنيوية في كل تجلياتها السياسية والاقتصادية وثنائية دوافعها المركبة، الثقافية والاجتماعية؛ لذا الأنسب هو اعتماد مفهوم الهبّة الشعبية بكل ما يعنيه من ناحية الخلفية التاريخية، والمقاربة السوسيوأنثروبولوجية لفهم خصوصية الحالة الجزائرية، هذا لا ينفي وحدة الأوضاع العامة وتشابهها، لكن براديغم الخصوصية التاريخية هو وحده يمكن أن يساعد على الإفلات من ظلال مقاربات النظريات العامة التي تفسر كل شيء بالبعد نفسه.

فالهبّة الشعبية التي تعرفها الجزائر التي يُعدّ فعلها المفجر «خطيئة العهدة الخامسة»[2] سبقتها حركات بدأت مقدماتها العامة مع احتجاجات عام 1980 ذات المطالب الثقافية، وانتفاضة الشباب عام 1985 تنديداً بنظام التعليل الفاسد والمفسد للعقول، ثم ثوران عام 1988 المزلزل لأركان النظام، على الرغم من غموض دوافعه، ثم عودة احتجاجات المطالب الثقافية عام 2002. حتى إن الهبّة الحالية لم تكن بدايتها التاريخية جمعة 22 شباط/فبراير ولا مكان انطلاقها ساحة البريد المركزي في الجزائر العاصمة، بل بدأت في شكل فعل مفجّر في 16 شباط/فبراير من مدينة خراطة ذات الرمزية التاريخية[3]، التي بُني عليها وعي الشعب الجزائري ونضاله المسلح من أجل الانعتاق والتحرر، لتنتقل الاحتجاجات إلى مدينة خنشلة التي تنتمي جغرافياً إلى منطقة الأوراس التي جسدت انطلاق ثورة التحرير سنة 1954، والتي تُوِّجت باستقلال الجزائر عام 1962 جغرافياً وإقامة نظام سياسي نتيجة لصراع العصب[4] الذي كانت بدايته صراع الأيديولوجيات في مؤتمر طرابلس، ثم ما لبث أن تحوّل لاحقاً إلى صراع على السلطة في شكل فتنة كبرى عُرفت بأحداث آذار/مارس 1962 التي كان من نتائجها استيلاء جماعة الخارج على السلطة وبناء شرعيتها من تاريخ المشاركة في حرب التحرير الوطني التي حررت الوطن ولم تحرر المواطن من سياسات الهيمنة والإقصاء، بل جعلت منه مواطناً هائماً يبحث عن سبل العيش الأولي بدلاً من عيش المواطن الحر الذي يستمد حريته من تاريخ نضاله الوطني من أجل الانعتاق والعيش الكريم الذي حرمته إيّاه نخب سلطة الفساد. لذا كان الهدف الأول لهبّة الشعب الجزائري هو التخلص من عبث نخب التسّلط والفساد لنهب المعمم. وكان الشعار المركزي والخط

---

(2) أخرجت هذه الخطيئة جل رموز النظام من نعمة حكم الفساد الذين ينطبق عليهم معنى حكمة آية الخروج من الجنة وليس معناها العقائدي: ﴿**ويَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ... فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ... قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ**﴾.

يبقى المأمول أن يتعظ قادة البلاد الجدد بالحكمة السياسية لا العقائدية لهذه الآية من السورة نفسها: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾.

(3) منع أحد النشطاء السياسيين من تنظيم تجمع ضد خطيئة العهدة الخامسة.

(4) المقصد هنا الجماعتان اللتان تصارعتا على الحكم عام 1962، وهي جماعة الحكومة المؤقتة برئاسة يوسف بن خدة وجماعة جيش الحدود التي سميت في ما بعد «جماعة وجدة»، وكان ينتمي إليها كل من الرئيس بن بلة وهواري بومدين، وهي النبتة الأولى لجيونولوجية جماعات الحكم في الجزائر.

المرسوم لهذه الهبّة الشعبية العامة عموم الوطن أفقياً وعمودياً، هو شعار «يتنحا وقـاع»[5]، وفي الوقت نفسه هي هبّة شعبية جاءت كنتيجة لنضال مستمر منذ بداية عام 1963 من طرف القوى السياسية. وهذا معطى لا يمكن إهماله على الرغم عن كل ما يقال عن صنوف المعارضة في شكلها المنظم الحزبي والنخب الفردية على اختلاف انتماءاتها الفئوية والأيديولوجية؛ وهي هبّة شعبية أخذت الطابع المعمم جغرافياً وسيلتها الأساس للتحرك السلمي والسلوك الحضاري بكل معانيه من حيث الانضباط واحترام الآخر المشارك بصرف النظر عن انتمائه من حيث النوع الاجتماعي والقيم الثقافية؛ وهي هبّة شعبية موحدة على مستوى التركيبة السكانية والشعارات، هدفها الأسمى التغيير الجذري لنظام فاسد ممارساته تتعارض كلياً مع نصوص ومبادئ شرعية النضال التاريخية. إنها هبّة جماهيرية عامة عموم رقعة الوطن سعيها الأول تحرير الفرد المواطن بعد استقلال الوطن الذي أنجز تاريخياً سنة 1962.

إنها هبّة شعبية أعادت روح نضال الذات الجزائرية المنسجمة تاريخياً من أجل استرجاع الوطن وتخليصه من سطوة وسطو مجموعة الزمر المتصارعة التي أسندت ممارساتها المنحرفة سياسياً واقتصادياً إلى شرعية تاريخية وانتماء وطني زائف لتبرير نهبها لمقدرات الوطن وفساد معمم عبّر عنه أحد شعارات المسيرات المليونية: «خليتو لبلاد يا السراقين»[6].

لقد تحولت مجموعة الشرعية التاريخية إلى عصبة تسطو وتمارس نهباً ممنهجاً لمقدرات الوطن، فأدت ممارساتها، السياسية والثقافية والاقتصادية، إلى حدوث مجموعة من هزات الرفض الشعبي، منها ثلاث حركات احتجاجية رئيسية ذات طبيعة اجتماعية واقتصادية وثقافية، بين عامي 1980 و2002، ورابعة أخذت منحىً عنيفاً معمماً في حقبة التسعينيات، سهّلت ظروفها وأعطت الشرعية لبروز مجموعة حاكمة متنفذة على كل مستويات أجهزة الدولة ومتحالفة مع فئه أوليغارشية فاسدة لها سلطة القرار المطلق خارج القانون ومارست السياسة خارج أحكام الدستور لمدة عشرين سنة، وبخاصة في ما يتعلق بالانتخابات الرئاسية، ابتداءً من عهدة عام 2014 التي مست كبرياء المواطن، ثم محاولة تمرير العهدة الخامسة غير الدستورية التي أدت إلى شعور المواطن بالعار، فكانت بمنزلة الفعل المفجّر لهبّة الشعب الجزائري في 22 شباط/فبراير 2019 الهادفة إلى تخليص الوطن من سيطرة زمرة النهب التي وصفتها أدبيات هذه الهبّة الشعبية العامة بالعصابة التي استولت على مقدرات الوطن مادياً وضربت عزة المواطن وشموخه معنوياً إلى درجة الشعور بالخجل من الذات والانتماء، فكان الشعار الأنسب للتخلص منها سلمياً: «مكانش العهدة الخامسة يا أولاد فرنسا» شعار «خليتو لبلاد يا السراقين» في تلاحم شعبي ووحدة وطنية غير مسبوقة شعارها «خاوة خاوة العصابة متفرقناش».

■ **هل ولدت قوى سياسية وشبابية ومدنية جديدة من مخاض الانتفاضة؟**

□ هذه هبّة جماهيرية عامة على مستوى الانتشار الجغرافي أفقياً وعمودياً إلى جانب التنوع الثقافي وتعدد الانتماء السياسي، كتلتها السوسيولوجية الأساسية والفاعلة هي الشباب على

---

(5) يعني باللهجة الشعبية قلع رموز النظام من الجذور .

(6) خربتو الوطن يا سراق.

ثنائية تكونية هذه الكتلة من ناحية النوع الاجتماعي تحديداً، كذا الموقع على مستوى السلمية الاجتماعية، كتلة من الشبان والشابات نشأت في ظروف تاريخية تميزت بالعنف اللامحدود على مستوى الأرواح في حقبة التسعينيات عانت التهميش والانسداد في أفق المشاركة الفعّالة في الشأن العام في السنوات العشرين الأخيرة من عمر الجزائر المستقلة التي سُيِّرت من طرف عصبة ناكرة عليها الحق في مساهمة بناء الوطن، وفي الوقت نفسه هي كتلة سوسيولوجية غير معزولة في مطالبها من أجل التغيير الجذري للنظام بل هي فئة مسندة في هبتها من طرف كل الفئات العمرية الأخرى التي تشاطرها عيش الفطرة نفسه وليس النشأة، إنها شباب يمثل جيلاً جديداً من نخب المجتمع نشأ أو عايش مراحل اغتصاب الوطن ونهب مقدراته المادية والمعنوية لمدة عشرين عاماً، أي من عام 1989 إلى متوسط عام 2019، فكانت هذه الهبّة غير مسبوقة تاريخياً وجد هذا الجيل فيها فرصته لإظهار قدرته واستعداده لقيادة عملية التغيير الجذري ومن ثم تخليص الوطن من خطيئة «العهدة الخامسة» التي كانت بمنزلة الفعل المفجّر ليقظة شبابية كانت قدراتها المتعددة كامنة وغير مقدرة حق تقديرها من طرف أهل القرار، قوى شبابية كانت الجزائر حبلى بها أخرجتها الهبّة الشعبية من عمق المعاناة الاجتماعية والتهميش، إنها قوة شبابية ظلت مغيَّبة من حيث الاعتبار وإسناد الأدوار القيادية لتفاجئ الجميع بقدرتها على الفعل المنظم المطبوع بوعي سياسي جديد عبر عنه بعمق السلوك المتحضر والمنظم أثناء المسيرات. هذا الوعي تجسد كذلك في القبول بالآخر المخالف واحتضانه وكذا الاعتراف به كمشارك في لحظات محاولة إنقاذ الوطن، إنها فئة اجتماعية لا لون لها من جهة النوع الاجتماعي، بل هي كتلة سوسيولوجية منسجمة مع ذاتها الاجتماعية متضامنة في ما بينها، وسيلتها سلمية النضال وشعاراتها المتعددة وفلسفتها القاعدية هي الأخوَّة الجامعة والموحّدة التي تعبّر بوعي عن العمل الموحَّد ونبذ الخلاف الأيديولوجي، رافعة شعار الوطن أولاً والعمل المشترك المتضامن كقاعدة سلوكية لتخليصه من نظام الفساد المادي والسلوك السياسي غير الأخلاقي، جيل واعٍ اللحظة التاريخية التي يمر بها الوطن، شعاراتها الأسمى دلالاتها الفعلية هي المحافظة على الاستقلال المكتسب واسترجاع فضاء الوطن المغتصب والعمل على إعادة بنائه بوعي جديد مبتكر يعبر عنه شعار «لبلاد بلادنا وأنديرو فيها راينا»[7] والسبيل الأوحد هو النضال السلمي الذي تعبر عنه الشعارات ذات الصلة.

■ من هي أبرز القوى السياسية والنخب الفردية التي شاركت في هبّة الشعب الجزائري؟

□ السؤال في ما يتعلق بالقوى السياسية قد يبدو افتراضياً، لكنه في الواقع يعبّر عن واقع حال هذه القوى السياسية الحزبية وبخاصة التي كان فعلها السياسي ميؤوساً من تأثيره في عملية التغيير المنشودة، لكن للحقيقة التاريخية لا يمكن نفي تأثير تاريخ نضالها الطويل والمتعدد الأوجه في الهبّة الشعبية التي تعرفها الجزائر. المخزون التاريخي لنضال القوى السياسية منذ البيانات الأولى لاستقلال الجزائر، أخذ عدة أوجه، بداية بصراع الفصائل التي كانت مندمجة أثناء حرب التحرير والتي برزت تناقضاتها في شكل تدافع بعد أيام الاستقلال الأولى، هذا التدافع أخذ الطابع المسلح مع بداية عام 1963 ليتحول هذا الصراع الثنائي المنبع العقائدي من

(7) البلد بلدنا ونتصرف فيها حسب رؤيتنا.

الناحية الأيديولوجية، بين أهل اليمين وأهل اليسار، وبينهما النخب العسكرية وتوابعها المدنية الحزبية المنضوية تحت نظام الحزب الواحد، التي تحكمت في لعبة التوازن مسندة بتأييد شعبي نتيجة اتكائها على الشرعية الثورية وأمل المشاريع التنموية، وهو أمر كان من نتائجه تشكل وعي جماهيري غير ناضج تنقصه الفطنة بطبيعة الصراع بين عصب النظام القائم على صراع الزعامات والمصالح الذي تحوّل إلى فساد معمم خلال السنون العشرين الأخيرة، أي ما بين سنة 1999 و2019، والأهم، وتمشياً مع منطق السؤال، هو أن الهبّة الشعبية أدت إلى جملة من التحولات على مستوى المنظومة الحزبية في الجزائر جيلها الأول بعد الاستقلال نظام الحزب الواحد، ثم العددية المفرطة مع دستور 1989 ليظهر كنتيجة.

للهبّة الشعبية جيل ثالث مدجن من أحزاب السلطة ابتدأ من شهر نيسان/أبريل 2019، إذ تم في ظرف قياسي الإعلان عن تأسيس عشرين حزباً سياسياً بعد خمس سنوات من التجميد، وهي حقبة العهدة الرابعة للرئيس غير المؤهل صحياً، وذلك للإفلات من لعنة التقسيم الثنائي للأحزاب على أساس صفة الموالاة والمعارضة وكلاهما على علاقة وظيفية بأصحاب السلطة الفعلية، لكن أحزاب الموالاة[8] كان لها النصيب الأوفر في تكريس الاستبداد، ونشر الفساد المعمم وتبرير مصادرة الحريات وممارسة الإقصاء والتهميش الممنهجين، وتعميم التزوير الانتخابي، والسطو على القرار السياسي وتشريع التحكم في مفاصل الدولة من جانب دوائر وقوى فاسدة، إنها رباعية أحزاب السلطة المتكونة من جبهة التحرير، والتجمع الوطني الديمقراطي، وحزب أمل الجزائر «تاج»، وحزب الحركة الشعبية. جل رموز هذه الأحزاب ملاحقون قضائياً حالياً في ملفات فساد ثقيلة، وهو ما زاد من أمر هذه الأحزاب تعقيداً وانقساماً بين قيادتها وأصبحت عاراً على مناضليها، مرفوضة شعبياً وكلها نصيبها من شعارات الهبّة الشعبية الرحيل، وبخاصة حزب جبهة التحرير، التي كان نصيبها الأوفر من هذه الشعارات شعار «افلان ارحل»[9] نتيجة تمكن رجال المال الفاسد من التحكم في شأنها، وهو أمر يحدث على مستوى جميع أحزاب المولاة التي تدعى أحزاب «العهدة الخامسة» التي ارتبطت قيادتها بملفات الفساد الثقيلة ومنهم الوزير الأول أحمد أويحي عن حزب التجمع الوطني الدمقراطي، وجمال ولد عباس والوزير الأول عبد المالك سلال عن جبهة التحرير، وعمارة بن يونس عن الجبهة الشعبية، وعمار غول عن حزب «تاج»، وهم جميعاً تحت طائلة محاكمات العصر التي لم يتوقعها أحد لا داخلياً ولا خارجياً.

أما أحزاب المعارضة، بمختلف تفرعاتها الأيديولوجية: الوطنية، وذات التوجهات الإسلامية، وتلك المسماة ديمقراطية[10]، فقد تبنَّت تسميات قد تنفيها ممارساتها على الأرض، فهذه الأحزاب تعاني بدورها جلل الرفض الشعبي لها نتيجة عدم فاعليتها على مستوى إمكانيات المساهمة في

---

(8) هي أحزاب أربعة، جبهة التحرير، والتجمع الوطني الديمقراطي، والحركة الشعبية، وحزب تجمع الجزائر. وهي الأحزاب المغالية في تأييد برنامج الرئيس وكذا الإصرار على ترشحه لعهد رئاسية متعددة على الرغم من عجزه نتيجة وضعه الصحي.

(9) جبهة التحرير أرحلي.

(10) هذه الأخيرة رفضت يوم 21 حزيران/يونيو 2019 كل حوار مع السلطة الفعلية وأنه لا جدوى منه إلا بشروط منها: (1) أن المرحلة الانتقالية مرحلة لازمة لإنشاء مناخ ديمقراطي؛ (2) إطلاق صراح كل المعتقلين =

عملية التغيير، بسبب سياسة النظام تجاهها التي تميزت بالتضييق الممنهج والتعطيل المقنن، الأمر الذي أدى إلى ضعف فاعليتها وتفشي آفة الانقسامات في تنظيماتها الحزبية على مستوى الانتماء الأيديولوجي الواحد.

فالأحزاب الديمقراطية تعاني الحشر الجهوي والانقسام الداخلي أظهرته إلى العلن الهبّة الشعبية على الرغم من محاولتها الظهور إلى العلن في شكل تجسد في ندوة «قوى البديل الديمقراطي» التي عقدت في 26 حزيران/يونيو 2019 وتمخضت عن مبادرة من أهم أساسياتها ضرورة تحرير الدينامية السياسية للبناء الديمقراطي للدولة والمجتمع ورأت أن «تجمّع قوى البديل الديمقراطي» هو الوحيد القادر على ترجمة هذا الطموح الشعبي العميق بأمانة، إنها القوّة القادرة على رسم طريق التقدم والعصرنة، ومن ثم قيادة «الانتقال الديمقراطي»[11]، إنها مشيخة الأحزاب ذات التوجهات الديمقراطية التي تقابلها الأحزاب ذات التوجهات الإسلامية و«الوطنية»، ومنها بخاصة الأحزاب ذات التوجهات الإسلامية التي تعاني كذلك صراع المشيخة على قيادة الساحة السياسية. هذا الصراع تحول إلى خلافات بين تنظيماتها الحزبية وتمظهر أثناء الهبّة الشعبية المستمرة في تهمة لعنة صفة «الموالاة والمعارضة للنظام»، هذا الخلاف الحاد على مستوى قيادات أحزابها المتعددة تجسّد في أزمة عدم التوافق أخيراً في انتخاب الرئيس الجديد للمجلس الشعبي الوطني عن حركة البناء الوطني سليمان شنين يوم 11 تموز/يوليو 2019، وهو انتخاب قاطعته حركة مجتمع السلم ورأت المجموعة البرلمانية لـ «حمس» أن الطريقة التي اتبعت لانتخاب الرئيس الجديد هي نفسها التي تم بها سحب الثقة من سابقيه[12]، وهي طريقة الإيعاز الفوقي الذي جاءت الهبّة الشعبية للتخلص من رموزه ورأت المجموعة البرلمانية لحمس أن ما حدث في المجلس الشعبي الوطني هو «عملية تزيينية فاشلة للالتفاف على مطالب الهبّة الشعبية والضغط على القوى الوطنية في كفاحها من أجل الديمقراطية والحريات»؛ بل ذهبت حركة مجتمع السلم في خلافها مع حركة البناء في هذا الشأن إلى الإشارة في منشور داخلي وزع على المناضلين وتم التركيز فيه إلى النقاط الأربع التالية:

ـ أن هذا المنصب عرض على أحد نوابها وفرضته.

ـ أن مقاطعة انتخاب رئيس المجلس الجديد ليست ظرفية وإنما هي انسجام مع مواقف المجلس الشوري للحركة الداعم لمطالب الهبّة الشعبية.

ـ أن حركة البناء منسجمة في مواقفها في عدم فك الارتباط بتوجهات السلطة الفعلية.

= السياسيين ومعتقلي الرأي؛ (3) فتح المجال السياسي والإعلام؛ (4) التوقيف الفوري لكل الأجهزة القمعية وتوظيف القضاء؛ (5) ذهاب كل رموز النظام.

(11) هذه الكتلة الحزبية هي: جبهة القوى الاشتراكية، التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، حزب العمال، الحزب الاشتراكي للعمال، الاتحاد من أجل التغيير والرقي، الحركة الديمقراطية والاجتماعية، الحزب من أجل اللائكية والديمقراطية، الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان.

(12) السعيد بوحجة ومعاد بوشارب.

ـ انتخاب رئيس المجلس الشعبي يعد تآمراً على الهبّة الشعبية وطريقة للعودة الى ديمقراطية الواجهة.

هذه المواقف الأربعة تتمشّى والطرح القائل إن انتخاب سليمان شنين لم يكن وفق المقاييس الانتخابية المعمول بها، لأنه ينتمي إلى كتلة تحالف «النهضة والعدالة والبناء»، وكلها أحزاب إسلامية لها في البرلمان 15 نائباً فقط، وبالتالي الفوز بهذا المنصب ما هو إلا منحة سياسية من طرف أحزاب الأغلبية المرفوضة شعبياً، تنظيماً ورموزاً قيادية. أي أن السلطة الفعلية عادت لتمارس تقاليد ممارساتها السياسية نفسها مع شريك حزبي من التيار الإسلامي أقل وزناً من الناحية الشعبية والسياسية. هذا الخلاف الحاد الذي بيَّنه هذا الحدث الانتخابي، المؤثر في فاعلية مكونات كتلة الأحزاب الإسلامية، يرجع في حقيقة أمره، من الناحية الآنية وليس التاريخية، إلى طبيعة «تهمة» علاقة هذه الأحزاب بالسلطة الفعلية، فإذا كانت هذه العلاقة واضحة الصلة في ما يخص حركة البناء في موقفها من الانتخابات الرئاسية الملغاة، التي كانت تسعى للمشاركة فيها، والتأييد الواضح للعهدة الخامسة من طرف حركة الإصلاح، فهي علاقة مشوّشة في ما يخص كل من جبهة العدالة والتنمية وحركة حمس خلفيتها، التي أظهرت أن الهبّة الشعبية ترجع إلى مبادرة كانت قامت بها حركة مجتمع السلم وكانت تهدف إلى تأجيل الانتخابات الرئاسية وفق اللقاءات غير المعلنة بين حركة حمس وسعيد بوتفليقة شقيق الرئيس السابق والجنرال توفيق الموجودَين حالياً في السجن العسكري بالبليدة. هذه اللقاءات بالنسبة إلى حركة حمس كانت تتم بعلم أحد مكونات المعارضة ذات التوجهات الإسلامية. هذا العمل فندته حركة العدالة والتنمية بحجة رفضها المبدئي محاورة رموز نظام عبد العزيز بوتفليقة، لأن هؤلاء الذين في السلطة بحسب مواقفها المعلنة لا يؤتمنون، فمواقفهم من عملية الإصلاح غير ثابتة، وقائمة على الوعود الكاذبة وسياسة التراجع عن المتفق عليه من دون ضمير مؤسسي وأخلاقي. نفي العدالة والتنمية علاقتها بالسلطة الفعلية تفنِّده حركة حمس جملة وتفصيلاً من طرف أحد قادة حمس[13] الذي اتهم جبهة العدالة بعدم الصدق، لأن ما يعاب على حمس، تقع فيه قيادات من «جبهة العدالة والتنمية» نفسها، وبعلم الشيخ جاب الله نفسه، فهي تلتقي سرّاً ـ ومن دون علم المعارضة ولا مصارحة الرأي العام ـ بهذه القوى غير الدستورية المرفوضة شعبياً بعدما أصبحت اللقاءات من التهم الخطيرة التي يسارع الجميع إلى التبرّؤ منها، والتي يعاني آثارها أقدم حزب معارض، أي «جبهة القوى الاشتراكية، الأفافاس»[14] الذي يمر بأزمة انقسام حادة نتيجة تهم من طرف الكتلة النضالية الشابة لقيادات الحزب بالتعامل مع السلطة الفعلية القائمة، وهذه التهمة هي التي حددت وتحدد مواقف النخب الشبابية من أحزاب المعارضة في جملتها، من مختلف اتجاهات الثلاثية الأيديولوجية، التي تعاني جميعها على مستوى قيادتها عضال مرض الصراع من أجل مشيخة هذا التيار الأيديولوجي أو ذاك.

---

(13) القيادي في حمس، ناصر حمدادوش.
(14) تأسس سنة 1963.

هذه الثلاثية الأيديولوجية[15]، ونتيجة محاولة الفوز بتصدر واجه اقتراح أرضيات حل الأزمة والإفلات من الانسداد السياسي القائم، كلها فشلت في الاتفاق على رأي جامع يرسم مسلك الخروج من الأزمة المتعددة المستويات، مع العلم أن جميع محاولات التوفيق من طرف النخب المستقلة لم تأتِ بنتيجة فعلية على مستوى ميدان الممارسة؛ فكانت مبادرة «قوى البديل الديمقراطي» والمبادرة المتكاملة لفاعلي قوى التغيير لنصرة خيار الشعب التي تضم أحزاباً سياسية معروفة بثنائية مرجعيتها الوطنية والتوجه الإسلامي، إلى جانب النقابات المستقلة والشخصيات الأكاديمية والسياسية المستقلة التي عقدت ندوتها يوم 6 تموز/يوليو وصدرت عنها أرضية متكاملة سميت مبادرة عين بنيان، التي كان هدفها الدخول في حوار مع السلطة السياسية الفعلية وفق شروط أهمها: أن يكون الحوار مفتوحاً على كل الوساطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المنخرطة والمرافقة للهبّة الشعبية، والشباب والشخصيات المواكبة للثورة السلمية، التي لم تكن داعمة وموالية للنظام السياسي الفاسد والمؤيدة للعهدة الخامسة، وأن يمثل السلطة ومؤسسات الدولة شخصيات وإطارات لم تتورط في الفساد والتزوير الانتخابي ولم تكن من رموز النظام السياسي الفاسد[16] وغير مرفوضة شعبياً. وأن تكون من معايير المشاركة في الحوار؛ تبني مطالب الثورة السلمية والهبّة الشعبية؛ وعدم تبني سلوك مضاد للثورة السلمية والهبّة الشعبية؛ وعدم التورط المباشر في التزوير الانتخابي؛ وعدم التورط في دعم العهدة الخامسة؛ وعدم التورط في الجرائم الاقتصادية؛ وألّا يكون المشاركون بين رموز النظام السياسي الفاسد.

هذه الأرضية لفاعلي قوى التغيير لنصرة خيار الشعب وسابقاً لـ «قوى البديل الديمقراطي»، وعلى الرغم من الاتفاق بينها في الجوهر لا التسمية، لم تؤدِّ إلى اتفاق بين قوى المعارضة على توجُّه عملي واحد للتحاور مع السلطة الفعلية؛ وهذا يرجع في أساسه إلى تطلع هذا الطرف أو ذاك، بمختلف توجهاته السياسية، الوطنية أو الإسلامية أو الديمقراطية، إلى المشيخة السياسية.

---

(15) تتكون من الأحزاب ذات التسمية الوطنية مثل حزب طلائع الحريات، والأحزاب ذات التوجهات الإسلامية مثل حركة العدالة والتنمية، والأحزاب الديمقراطية مثل حزب التجمع من أجل الثقافية والديمقراطية.

(16) حصيلة الموقوفين قضائياً منذ 5 أيار/مايو 2019 ثمانية، منهم وزيران أولان، هما أحمد أويحيى وعبد المالك سلال. وتم توقيف 9 رجال أعمال، ويتعلق الأمر بكل من يسعد ربراب، علي حداد، الإخوة كونيناف، مراد عولمي، حسان عرباوي وأحمد معزوز. كما تم توقيف 55 شخصاً، في حالات متفرقة، ويتعلق الأمر بكل من شقيقين لرجل الأعمال طحكوت إلى جانب ابنه، إطار في الخدمات الاجتماعية، إطار تابع لإحدى شركات الإخوة كونيناف، 9 إطارات في قضية مصانع السيارات، ابن وحفيد ولد عباس، نجل عبد المالك سلال، 4 أبناء للواء عبد الغني هامل، مالك حاج سعيد الذراع اليمنى لعلي حداد، صاحب شركة التجهيزات الطبية، محمد رحايمية المدير العام السابق لديوان الترقية والتسيير العقاري لحسين داي، مدير أملاك الدولة بوعمارنية، 7 مسؤولين في قضية هامل، المدير السابق لسوناطراك عبد الحفيظ فيغولي، 12 موظفاً في قضية كمال شيخي البوشي المتعلقة بالمحافظات العقارية، زعيم رئيس اتحاد عنابة سابقاً إلى جانب نجل محمد الغازي الوزير الأسبق للعمل والتشغيل.

كما تم وضع أزيد من 30 مسؤولاً تحت إجراءات الرقابة القضائية، بينهم وزير النقل والأشغال العمومية سابقاً عبد الغني زعلان، ووزير المالية الأسبق كريم جودي، ووزير السياحة الحالي عبد القادر بن مسعود، ووالي ولاية الجزائر العاصمة السابق عبد القادر زوخ

■ **من هي أبرز الفئات الاجتماعية والمهنية والعمرية التي شاركت في الهبّة الشعبية؟**

□ سؤال يتطلب شرحاً وافياً لأهم خاصية من خصائص الهبّة الشعبية التي تعرفها الجزائر؛ وعليه يمكن تقسيم الفئات الاجتماعية التي شاركت في الهبّة الشعبية دورياً ولا تزال وفعلها السياسي في هذه الحالة يكون من الأصوب تسميته الحراك نظراً إلى خاصيته الفئوية، حراك يمكن تقسيمه بحسب أيام الأسبوع فكل فئة لها يوم حراكها النضالي ومنها بحسب التقسيم المهني فئة السلك الطبي على تعدد مراتبهم، المحامون، رجال القضاء، الحركة النسوية والأهم هي فئة حراك يوم الثلاثاء وكتلتها السوسيولوجية الأسرة الجامعية، وبخاصة الطلبة وأساتذة الجامعات على مستوى الوطن من دون استثناء.

■ **ما هي أبرز التحولات التي شهدها المشهد الجزائري على مستوى المجتمع المدني في السنوات العشر الأخيرة التي ربما تكون ساهمت في تفجير الانتفاضة اليوم؟**

□ الإجابة عن السؤال يتطلب الكثير من الحذر لما فيه من مجازفة نتيجة تعدد أشكال تنظيمات المجتمع المدني على المستويين الوطني والمحلي، مع تعقد علاقة هذه التنظيمات بفروعها بسلط النظام، تنظيمات يصح وينطبق عليها التقسيم الوصفي الذي توصف به الأحزاب السياسية، أي منظمات الموالاة ومنظمات المعارضة، إذ إن بعض المنخرطين منها في مسيرات الهبّة الشعبية والرافعين لشعاراتها الأساسية كان من أشد مناصري برنامج الرئيس ومن أكثر التنظيمات حماسة لخطيئة «العهدة الخامسة»؛ لكن هذا البعض ما لبث أن انتقل من حال الموالاة إلى حال المعارضة وانضم إلى صفوف المنظمات المطالبة بالتغيير، وبالتالي أصبح من أهم مكونات الندوة الوطنية للمجتمع المدني التي عقدت في 15 حزيران/يونيو 2019، التي كانت تتكون كتلتها السوسيولوجية من أربع ديناميات، هي: (1) تحالف النقابات المستقلة، (2) منظمات المنتدى الوطني للتغيير، (3) تحالف المجتمع الوطني الذي يضم عدداً من الجمعيات، و(4) منظمتي حقوق الإنسان في الجزائر. الجديد في منظمات المجتمع المدني التي تتكون منها هذه الرباعية هو اختلاف الطيف الأيديولوجي بين إسلامي وديمقراطي ويساري، وهو اختلاف يعكس الانتماء الحزبي العضوي في الكثير من الأحيان[17]، وانتماء أي تنظيم جمعوي إلى كتلة حراكها مشروط ظاهرياً ألّا يكون هذا التنظيم النقابي أو الجمعوي قد شارك في تسيير شؤون البلاد مع نظام الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، كون المشاركة في فترة حكمه تعد سبباً مباشراً في الأزمة الحالية التي تمر بها الجزائر؛ وبالتالي فلا يمكن أن يكون هذا التنظيم طرفاً في الحل. لكن هذا الشرط يبقى محل تساؤل، نتيجة العلاقة العضوية التي كانت قائمة بين بعض التنظيمات ونظام الحكم الذي لا تزال مؤسساته قائمة. المهم أن كل الرؤى التي تطرحها جل تنظمات المجتمع المدني للخروج من حالة الانسداد السياسي لا تختلف في الجوهر عما تقترحه الأحزاب السياسية، ومنها طلب الحوار المباشر مع المؤسسة العسكرية للخروج من الأزمة، قاعدتها بالنسبة إلى منظمات

---

(17) جمعية الإصلاح والإرشاد تنتمي إلى حزب حركة مجتمع السلم «حمس»، والجمعية الوطنية للشباب، جمعية «RAJ» وهي مختصر باللغة الفرنسية وتدعى باللغة العربية تجمع ـ عمل ـ شبيبة «راج» انتماؤها التاريخي العضوي لحزب القوى الاشتراكية الذي ينتمي إلى الأسرة التي تسمى الديمقراطية.

المجتمع المدني ضرورة المرور بمرحلة انتقالية مناسبة لتأسيس دولة جديدة مبنية على قواعد جديدة، منها مبدأ احترام القانون والفصل بين السلطات وتجسيد الإرادة الشعبية ومحاربة الفساد، وهذا لا يكون بحسب طرح أرضية المنظمات المشاركة في ندوة 15 تموز/يوليو إلا بالإسراع في الانتقال الديمقراطي السلس وفق مسار انتخابي يجسد «القطيعة» مع ممارسات النظام و«يضمن بناء مؤسسات ذات مصداقية».

■ ما هي أبرز التحولات التي شهدها المشهد الجزائري على مستوى التطورات الاقتصادية والاجتماعية والتنموية في السنوات العشر الأخيرة التي ربما تكون ساهمت في تفجير الانتفاضة اليوم؟

□ هذه الهبّة الشاملة فئوياً والموزعة عمودياً وأفقياً على مستوى كل ولايات (محافظات) الجزائر، من جملة أسبابها حال الاقتصاد الجزائري الريعي ووضعه الصادم الناتج من السياسة الارتجالية غير المتبصرة بهشاشة المداخيل الريعية النفطية التي عرفت ارتفاعاً غير مسبوق في حقبة محددة غير متحكم في كل توقعاتها السلبية، فكان تراجع عائداتها نكسة على الاقتصاد الجزائري، وهو ما أدى إلى زيادة غير مسبوقة في العجز التجاري وانخفاض الاحتياطي وتهاوي قيمة العملة المحلية، الأمر الذي أدى بدوره إلى اللجوء إلى التمويل غير التقليدي وفق خطة يقوم البنك المركزي بموجبها بطباعة النقود[18] لسد العجز الذي كانت الخزينة العمومية تعانيه نتيجة تراجع أسعار النفط[19]، وفي ظل ارتفاع الواردات وتراجع الصادرات تهاوت احتياطيات النقد الأجنبي، إذ فقدت الجزائر أكثر من نصف احتياطيها خلال الحقبة الرئاسية الرابعة، وهو ما أدى إلى انخفاض حاد في الإنفاق العام وفقدان الدينار الجزائري قيمته الشرائية الفعلية مع بداية العهدة الرابعة عام 2014، فانعكس ذلك سلباً على معيشة الجزائريين في ظل الفساد المعمم الذي أصبح سمة من سمات النظام، والذي تجسدت مظاهره في ما بات يعرف بـ «مشروع القرن»، وفساد مشروع الطريق السيار شرق غرب، وقضية فساد عقود شركة سوناطراك البترولية، وظهور أكبر فضيحة فساد في القطاع المصرفي أدت إلى إفلاس «بنك الخليفة»، ووقوع خسائر للدولة وللمدخرين، إذ قُدرت قيمة ودائع الهيئات الرسمية بما يزيد على 394 مليار دولار آنذاك، في وقت قُدرت الثغرة المالية بالبنك المركزي بنحو 3200 مليار سنتيم كضرر لحق بالخزينة العمومية[20]، وخلاصتها أن الحقبة الرئاسية من عام 1999 إلى عام 2019 ميزاتها كانت سريان الفساد على نحوٍ غير مسبوق في أوصال الدولة والمجتمع، وارتباط اسم الرئيس بأسماء حفنة من الفاسدين وعصابة من الأشرار تركوا الدولة تعيش أسوأ مرحلة في تاريخها. إنه فساد معمم تعرف رموزه، نتيجة للهبّة الشعبية، محاكمات لم يكن يُتوقع درجة اتساعها والأسماء المتورطة فيها حتى من أكبر منجمي التاريخ المعاصر.

---

(18) طباعة ما يعادل 11 مليار دولار سنوياً من الدينار الجزائري، على مدار 5 سنوات.

(19) من 115 دولاراً للبرميل في منتصف عام 2014 إلى نحو 62 دولاراً قبل شرارة الهبّة الشعبية بأيام.

(20) بحسب أرقام وزارة المالية، المتعلقة بمستوى احتياطيات الصرف تكون قد نزلت نهاية نيسان/أبريل 2019 إلى 72 مليار دولار.

■ **أين تكمن جذور الفساد الذي أصبح متغلغلاً في مفاصل الدولة الجزائرية عشية الهبّة الشعبية؟**

□ عمد النظام ولمدة عشرين سنة على تعطيل كل المؤسسات الدستورية والسطو على صلاحياتها وجعلها في خدمة قوى الفساد، من خلال منظومة دستورية مكرّسة لحكم الفرد الواحد، وتحويل السلطتين التشريعية والقضائية إلى أجهزة وأدوات في خدمة أذرع الفساد مع العمل الممنهج لأدوات الرقابة كافة، وهو ما أدى إلى أزمة أخلاقية من سماتها الجبهة الاجتماعية الهشة بفعل تراكم سياسات تفكيك ممنهجة للنسيج الاجتماعي، وبتعميم التسيير بالفساد والزبونية، وهو ما زاد في تعميق الفوارق الاجتماعية، وسحْق الفئات الأكثر هشاشة مع بروز طبقة من المنتفعين من الريع وتلويث الممارسات السياسية والإدارية، وبتوظيف سطوة المال الفاسد في عملية التحكم في مفاصل صناعة السياسة والسياسيين، وخصوصاً في الانتخابات التي مرّت بها البلاد خلال السنوات الأخيرة، حيث غزت الساحة السياسية أسماء العشرات من رجال الأعمال من مدخل القوائم الانتخابية في مختلف الأحزاب، وبخاصة رباعية أحزاب الموالاة، وعلى رأسها حزبا جبهة التحرير والتجمع الوطني الديمقراطي، وكانت النتيجة احتكار رجال أعمال المال الفاسدَ في مجال الإعلام، فأصبحوا يملكون مؤسسات ضخمة وسخروا لمصلحتهم مواقع إخبارية جعلوها في خدمتهم، كما احتكروا أكبر المشاريع وأصبحوا يشترون المنتخَبين والوزراء وغيرهم بفعل تمويل حملاتهم الانتخابية والرشى والعمولات، إذ أصبح أغلب أعضاء الحكومة السابقين شركاء لأكبر رجال الأعمال، وأصبح صناع القرار تحت رحمتهم لغياب دولة المؤسسات وسيادة القانون والفصل بين السلطات واستقلالية القضاء، واقتحمت هذه الفئة الفاسدة الحياة السياسية وتغلغلت في بعض الأحزاب التي كان همها في الاستحقاقات الفوز مهما كان الثمن، وهكذا استغل أصحاب «الشكارة»[21] هذه الرغبة الجامحة لقيادة بعض الأحزاب وأصبح لهم قرار، ويضغطون بفضل ثروتهم على صناع القرار في الأحزاب، وحتى في بعض المؤسسات الدستورية، ومنها تحديداً البرلمان بغرفتيه.

■ **هل تبلور لدى قوى الانتفاضة برنامج واضح أم أن الشعارات كانت تتطور مع تطور الأحداث، وما هي أبرز الشعارات التي تمحور الحراك حولها؟**

□ منذ بدء الهبّة الشعبية في 16 شباط/فبراير، التي تحولت إلى مسيرات مليونية ابتداءً من جمعة 22 شباط/فبراير 2019، اتخذ الجزائريون لأنفسهم موعداً كل جمعة لتنظيم مسيرات تتجدد فيها مطالبهم عبر شعارات تعكس الوعي الجديد لمَن كتبها؛ شعارات بسيطة من حيث الشكل واللغة لكنها عميقة من حيث المعني السياسي؛ شعارات تطالب بالحرية والتغيير؛ تتنوع وتتغير مع كل جمعة وتحمل أكثر من دلالة، لتظهر في كل جمعة شعارات جديدة مبتكرة، وكأن الشعب الجزائري يرسم مواد دستوره المأمول، فكانت الشعارات منذ البداية واضحة ومحددة ومختصرة المطلب، وهو الرفض المطلق للعهدة الخامسة للرئيس الفاقد للأهلية، لذلك كانت الشعارات: «لا للخامسة يا أولاد فرنسا»، و«الشعب لا يريد.. بوتفليقة والسعيد»، و«الجزائر

---

(21) أكياس من النقود.

جمهورية ماشي ملكية»[22]. هذان الشعاران كانا الموحّدين لجميع مسيرات الهبّة الشعبية على المستوى الوطني، لتتدرج بعده وتتنوع الشعارات بحسب الظرف السياسي المستجد. ومع بداية الجمعة الثانية بدأ يرتفع سقف المطالب ويتعمق مدلولها السياسي، ومن الشعارات التي أصبحت متداولة تمشياً مع طبيعة الحدث المستجد نذكر شعار: «سلمية سلمية»، وشعار: «جيش شعب، خاوة خاوة»[23]، و«الجزائر أمانة في أعناقنا»، و«لا خوف.. لا رعب.. الجزائر ملك الشعب»، و«الجزائر دولة مدنية لا عسكرية»، و«الشارع ديالنا ونديرو راينا». ثم تأتي شعارات القطيعة التي تطالب برحيل كل رموز النظام الفاسد، ومن هذه الشعارات: «يتنحو قاع»[24]، و«لا تأجيل لا تعديل.. نطلب منكم الرحيل»، وشعار النضال المشترك: «معاً لطرد الفساد» وشعار التفطنة السياسية: «لا رئيس بالوكالة.. الجزائر فيها رجالة»[25]، وشعار «جيش بلادي يا شجعان.. إحمي وطنك من العديان»[26]، و«لن نرحل أنتم من سترحلون». وتأتي تباعاً الشعارات التي تدعو إلى وحدة الشعب والوطن، ومنها الشعار المباشر الموجّه إلى جماعات التقسيم، وهو شعار الجمعة الرابعة عشرة: «يا فرحات يا مهني[27] ما تقدر تفرقني»، وكذا شعارات الإصرار على الاستمرار التي عبر عنها شعار: «لن نتراجع والتتويج لنا»، مع تكرار الشعارات المطالبة بمحاسبة رموز الفساد وإنهاء حكم الفاسدين مع المطالبة بالتغيير السلمي والجذري للنظام السياسي في الجزائر، وهو ما عبّر عنه شعار: «سلمية سلمية حتى تتحق الأمنية»، والشعار الأهم هو شعار: «دولة مدنية ماشي عسكرية».

■ **ما هي الآفاق التي تنتظرونها وتتوقعونها من هذه الهبّة الشعبية في الجزائر اليوم؟**

□ شعارات هبّة الشعب الجزائري 2019 هي أكبر من بيان مطالب، بل هي دستور جزائر المستقبل، وهي تعبّر عن دراية ووعي عميقين بثقل وتشعب أوجه الأزمة التي تمر بها الجزائر، أزمة نظام بنيوية تحوّلت إلى أزمة مجتمع ووطن استُبيحت ونُهبت مقدراته المادية والمعنوية، ومنها كرامته وأنفته؛ فسياسة النظام ونخبه السياسية الفاسدة جعلت منه مواطناً يعيش ظلمة الحياة قبل ظلمة الليل؛ بل أكثر ذلك، جعلت منه خطيئة العهدة الخامسة يشعر بالعار والدونية وعدم القدرة على التحدي، فكانت هذه الهبّة هي لحظة وعي كامن، لحظة وجود من عدمه، وبالتالي كانت كل الشعارات التي رفعت تعبيراً عن قدرة جدية من أجل بناء وطن جديد، شعارات تدعو بإصرار إلى الشروع في إعادة ترميم قيم المجتمع التي مُسخت، وإلى استرجاع قيم تحرر الذات المنسجمة، وأساس هذا هو التطلع إلى بناء مجتمع الإنسان المزدهر ودولة القانون والإنصاف، هو الوعي الجديد من أجل بناء وطن جديد، الوعي الجديد الذي يعدّ من إيجابيات مخرجات خطيئة العهدة الخامسة. وأساس وهوية هذا الوعي هو الإصرار على مطلب التعددية المتفتحة على روح

---

(22) نظام الجزائر جمهورية وليست ملكية.

(23) الجيش والشعب إخوة .

(24) رموز النظام من الجذور.

(25) وطني فيه رجال.

(26) الأعداء.

(27) فرحات مهني، وهو زعيم الحركة الانفصالية التي تطالب بالحكم الذاتي لمنطقة القبائل.

العصر، وطن جديد قائم على الأخوّة التاريخية بين جميع مكونات المجتمع الثقافية؛ لذا يمكن القول إن مطالب الهبّة الشعبية ورؤى نخب قيادتها الشابة أوسع أفقاً من مجرد آنية مطلب ضرورة التخلص من نظام الفساد والمفسدين. إنها هبّة شعبية نخبتها وقيادتها شباب واعٍ بواقع حاله الصعب، شباب يتطلع إلى التغيير الجذري للنظام والتخلص من رموزه الفاسدة وفق رؤية تغييرية شاملة تسعى لبناء مجتمع الإنسان المزدهر، وهي رؤية تجمع كل مكونات هذه الهبّة الشعبية غير المسبوقة تاريخياً من حيث سعتها الجغرافية والمشاركة العددية فيها، نخب هذه الهبّة.

اعتماداً على المستخلص من الميدان فإن الفاعلين في هذه الهبّة هم على دراية عميقة بتعقيدات واقع الحال، وبحيل أنظمة الفساد وقدرتها على ترميم أجهزتها والعودة من جديد وبالوسائل نفسها للتحكم في مصير شعوبها بقيم الفساد وعقلية قيادة المفسدين. قد تكون هناك قيادات جديدة استُنسخت من جينات سابقيها من حكام الطغيان والفساد، لكن نخب شباب الهبّة الشعبية على وعي ودراية برهانات المستقبل، فهم يناضلون من دون كلل لتحقيق إصلاح موضوعي بل سعياً لتحقيق التغيير الجذري الذي عبّرت عنه وبصدق جل أرضيات الخروج من الأزمة التي تعبّر في معظمها بعمق عن روح مطالب الهبّة الشعبية في الانتقال من مرحلة تاريخية ممقوتة إلى مرحلة بناء الوطن الجديد وفق قواعد سليمة أساسها دولة الحق والقانون، دولة الحريات الفردية والجماعية، دولة التسيير العقلاني لمقدرات الوطن والمحافظة عليها، دولة عصر حقوق الإنسان بكل ما تعنية عبارة الحق الإنساني المادية والمعنوية. لكن يبقى مكر نخب الفساد ونظم قيمها قائماً، إذا دخل الهون على طبيعة الهبّة الشعبية نتيجة أنانية الفوز بمشيخة الهبّة الشعبية من طرف القوى السياسية بمختلف توجهاتها الوطنية الديمقراطية والقومية والإسلامية □

المشروع الصهيوني: قرن جديد من الصراع

خالد شبيب(*)

طبيب ومفكر فلسطيني ـ ألمانيا.

مقدمة

إن تحليل الأحداث والظواهر والمسارات ورسم سيناريوهات المستقبل هو مهمة مراكز الدراسات والبحوث الاستراتيجية.. هناك أيضاً الأيديولوجيات ـ العقائد التي ترسم المستقبل البعيد بحتمياتها التاريخية من أخلاقية (انتصار الخير على الشر) وسياسية (انتصار الطبقة العاملة) والدينية بمختلف أجنحتها.

تتميز الرواية الفلسطينية بأنها لا تستثني أياً من العناصر التي استقرت وتخالطت في الأرض الفلسطينية عبر التاريخ وتتضمن تعددية إثنية ودينية وتؤرخ لكيانات متعددة قبل الميلاد وبعده كجزء من تاريخ فلسطين.

لعل المصادفة والنص هما الدافع المباشر لمحاولة استطلاع القرن المقبل في هذا الوقت بالذات، حيث احتفل الفلسطينيون وجلادوهم بالذكرى المئوية لوعد بلفور عام 1917 وبالذكرى السبعين لنكبتهم عام 1948 في العام الماضي، وكثر الحديث عن صفقة القرن لتصفية القضية الفلسطينية، وهو ما ينقل الصراع إلى قرن جديد وإلى ألفية جديدة.

يركز هذا المقال على الوضع الفلسطيني وحده، لا استهانة بتضحيات الأمه العربية وبدعم الأصدقاء في القرن الماضي من الصراع وأهميته الحاسمة في مئوية الصراع المقبلة، بل تركيزاً للرؤية على فلسطين لدورها العامل الحاسم في توحيد الجهود العربية والدولية. يستشف الكاتب استمرار الصراع لقرن ثانٍ بدأ لتوه من دون أن يفقد الأمل في انتصار مبكر للحق الفلسطيني إذا تضافرت الظروف الموضوعية لذلك.

(*) البريد الإلكتروني: khalidswork@yahoo.com.

أولاً: صراع الروايات: هويتان لأرض واحدة

مثلت عودة اليهود الروحية إلى فلسطين وارتباطهم الديني بها على الدوام جزءاً من العقيدة اليهودية. أما الرواية الصهيونية فإنها نشأت أساساً خارج العقيدة اليهودية ونمت نتيجة للّاسامية في أوروبا منذ القرون الوسطى وصولاً إلى المذبحة النازية (الهولوكوست).

حتى منتصف القرن السابع عشر، كانت فلسطين والقدس تعيش في أذهان الأوروبيين بوصفها الأرض المقدسة التي «حرروها» ودافعوا عنها لمئتي عام خلال الحروب الصليبية ارتكبت خلالها المجازر ضد المسلمين واليهود؛ لكن بعد ذلك التاريخ، وبعد الإصلاحات اللوثرية في القرن السادس عشر، وبسبب صعود أهمية العهد القديم داخل قسم من التيار الإنجيلي في إنكلترا وإيمانه بالعصر الألفي السعيد وبالعودة الثانية للسيد المسيح، تحولت اليهودية في نظر المسيحيانية الصهيونية من عقيدة دين سماوي تنتمي إليه قوميات وأعراق متعددة إلى وسيلة لتحقيق نبوءة ربانية تتمركز حول شعب أصبحت إعادته إلى موطنه كنعان ـ أرض إسرائيل «المعطاة له وحده من الرب» عملاً أخلاقياً وواجباً دينياً تقاطعت معه الأفكار العنصرية والمصالح والمطامع الاستعمارية للدول الأوروبية في الشرق العربي التابع حينها للدولة العثمانية، رجل أوروبا المريض.

كان تبني النموذج الفيتنامي من جانب منظمة التحرير (وجود دولة مساندة وقاعدة للانطلاق) سبباً في وقوع العبء الأكبر في احتضان المقاومة على عاتق الدول العربية الأصغر وإلى صدامات متتابعة ـ دامية أحياناً ـ مع كل الأنظمة في المنطقة.

لقد سبقت الصهيونية الغير ـ اليهودية نظيرتها اليهودية بنحو قرنين من الزمان وانتشرت من إنكلترا إلى مستعمراتها الولايات المتحدة وكندا وأستراليا رغم أنها اكتسبت تعاطفاً ونفوذاً في دول أوروبية أخرى. يقدر عدد الناخبين الأمريكيين الذين يعيشون فيما يسمى «حزام التوراة»[1] حول تكساس بأكثر من سبعين مليون ناخب يمثّلون أكبر تجمع صهيوني انتخابي في العالم وأكثرهم تأثيراً وتدميراً وأصبحت حربا 1948 و1967[2] وضم القدس والجولان والاستيطان مؤشرات على الألفية السعيدة في نظر هذا التيار، تزعم الرواية الصهيونية (يهودية كانت أم غير يهودية) استمرار بني إسرائيل كشعب/عرق عبر ألفيَ عام، وتزعم أيضاً اختفاء الفلسطيني التام من التاريخ والجغرافيا في نفس الفترة الزمنية ونفس الأرض، بحيث سادت مقولة أرض بلا شعب لشعب بلا أرض. لهذا لا ترى الرواية الصهيونية مكاناً لغير اليهود في كامل أرض «إسرائيل» التوراتية (غير المعروفة حدودها تماماً) وطرد الأغيار منها. لهذا دمر الصهاينة ما يقرب من

---

(1) «The Bible Belt of the United States,» <https://www.worldatlas.com/articles/the-bible-belt-of-the-united-states.html>.

(2) Thomas Getman, «When and How Did Evangelicals Become Zionists,» *Washington Report on Middle East Affairs* (May 2018), <https://www.wrmea.org/018-may/when-and-how-did-evangelicals-become-zionists.html>.

400 قرية فلسطينية عام 1948 وهجّروا معظم سكانها، ولهذا أيضاً تحفل البرامج الانتخابية لأحزاب صهيونية عديدة بتصورات تهجير مزيد من الشعب الفلسطيني إلى الدول العربية. ولهذا أيضاً يسمى الفلسطينيون في إسرائيل (عرب إسرائيل) ويعتبر الفلسطينيون وبخاصة في القدس مقيمين ـ غير مواطنين ـ تسحب إقامتهم عند الغياب.

تتميز الرواية الفلسطينية بأنها لا تستثني أياً من العناصر التي استقرت وتخالطت في الأرض الفلسطينية عبر التاريخ وتتضمن تعددية إثنية ودينية وتؤرخ لكيانات متعددة قبل الميلاد وبعده كجزء من تاريخ فلسطين ـ كنعان المستمر منذ سبعة آلاف عام. وتتميز الشخصية الوطنية بالقدرة على استيعاب الإثنيات المختلفة المقيمة فيها، مثل الآراميين، الفينيقيين والكنعانيين واليبوسيين والحوريين والمؤابيين والأنباط، وامتصاص موجات المهاجرين والغزاة من بابليين وآشوريين وحثّيين ومصريين قدماء. في الرواية الفلسطينية تعطي الأرض الواحدة هويتها لكل سكانها.

عبر الألفيات والقرون كانت فلسطين الوطن والمدن جزءاً من الإمبراطوريات القديمة والحديثة. غيرت فلسطين حكامها ولغاتها من الآرامية والعبرية إلى اللاتينية واليونانية والسريانية والعربية، ودياناتها من الوثنية والمصرية إلى اليهودية فالمسيحية والإسلام، ولكن شعبها لم يتوقف لحظة عن الحياة في هوية تكسب قوتها ومصداقيتها من قرون طويلة من التعددية والتعايش والتسامح. تجسد الرواية الفلسطينية الكل بتنوع مكوناته بما فيها المكون اليهودي الثقافي والديني. بداية كان اسم فلسطين يطلق على ساحل كنعان الجنوبي وعمم ليشمل كل البلاد. منذ عام 134 ميلادي حتى يومنا هذا ظلت فلسطين أرضاً واسماً جزءاً من الإمبراطوريات المتعاقبة.

رغم أن الرواية الفلسطينية وكذلك تاريخ البلاد لم يعرفا الطائفية ولم يكتبا أبداً على أساس ديني فإن المنظومات المعرفية الدينية للإسلام وللمسيحية وحتى لليهودية تمثل جزءاً مهماً من العقل الوطني والقومي، الذي يصنع الهوية الفلسطينية.

> إن أولى الهزائم التي مُني بها الشعب الفلسطيني حصلت للرواية والشخصية الوطنية الفلسطينية عندما تسرّب العنصر اليهودي الفلسطيني من داخل الشخصية الوطنية الفلسطينية إلى خارجها أوائل القرن العشرين، وأسوأ ما فيها أن أحداً لم يحس بها كهزيمه أو خسارة، حتى يومنا هذا.

لا بد من الإشارة إلى أن الهوية الوطنية للشعب الفلسطيني بصورتها الحالية (بعد مئة سنة من الصراع) لا تشمل كامل عناصر الهوية التاريخية لشعب فلسطين كما كانت عبر القرون حيث خسر هذا الشعب خلال الصراع بعضاً من مكونات شخصيته الأساسية وعلى رأسها مكونه اليهودي بداية القرن الماضي، وهو ما أدى إلى انضمام هذا المكون الأساسي إلى الحركة الصهيونية أو حيْده، وصاحَب ذلك وتلاه كارثة خروج اليهود أكثر فأكثر من الشخصية القومية العربية ومن الشرق الإسلامي. وهذا أدى إلى إضعاف وانكماش الشخصية الوطنية الفلسطينية، ومن بعدها

الشخصية القومية العربية، وتزويد الكيان الإسرائيلي الناشئ بملايين اليهود العرب على حساب الشعب الفلسطيني.

ما بين عامَي 1939 و1948 حصل تشظٍّ آخر في الشخصية الوطنية عندما انضم جزء من المؤسسة الدرزية الفلسطينية إلى المشروع الإسرائيلي(3) رغم الدور الوطني والقومي للمؤسسة الدرزية الداعم للمقاومة في بلاد الشام.

أما العنصر المسيحي، وهو أقدم مجتمع مسيحي في العالم وأكثر مكونات شعب فلسطين تنوعاً واتصالاً بالخارج، فإنه ما زال حاسماً في استمرار الهوية الوطنية وفي تطوير الرؤية والمؤسسة الفلسطينية رغم الهجرة المتزايدة للمسيحيين بسبب الاحتلال الاستيطاني الإجلائي في الضفة وغزه والتمييز العنصري داخل أراضي الـ 48. لكن العامل الذاتي الفلسطيني يؤدي دوراً متزايداً في ضمور الدور المسيحي حيث يمثل صعود تيار الإسلام السياسي ـ الذي يمثل عنصر قوة ومقاومه من ناحية ـ إضعافاً لخاصية التعددية الثقافية التكاملية التي ميزت الشعب الفلسطيني عبر العصور من ناحية أخرى ولا يترك (بشكله الإقصائي) مجالاً لإظهار العنصر الثقافي والإنساني المسيحي في الشخصية الوطنية.

وحتى تكتمل الصورة الانكماشية فإن الانقسام الفلسطيني يضيف عامل طرد وتفتيت لأجزاء من التيار الثقافي الإسلامي الواسع. هكذا. امتدت خسائر الفلسطينيين إلى داخل الشخصية الوطنية الفلسطينية ذاتها، إلى مناعتها وقوتها الناعمة، إلى صورتها التاريخية وإلى قدرتها على صياغة مستقبلها.

لهذا، عندما اعترفت الإدارة الأمريكية بالقدس عاصمة لإسرائيل في تشرين الثاني/نوفمبر 2018، اقتصرت محاولات القيادة الفلسطينية على محاولة حشد الدعم العربي والإسلامي، ولم يتحرك أحد على المستوى المسيحي الكاثوليكي (مع الفاتيكان) ولا الأرثوذكسي (مع اليونان وروسيا والبلقان بوجه خاص)، لأن العنصر المسيحي في الرؤية والمؤسسة الفلسطينية عانى عقوداً من الإهمال والقصور الفكري جعلته إطاراً تجميلياً بدلاً من أن يكون سلاحاً ودرعاً للنضال الفلسطيني. لم تجر أي محاولة ولو خجولة لحشد الجهد اليهودي غير الصهيوني رغم محدوديته ضد هذا الإجراء.

ثانياً: مئة عام من النكبات والصمود

خلال أكثر من قرن من الزمان نجحت الصهيونية في دعم الهجرة إلى فلسطين بهجرة يهود شرق أوروبا إلى دولة فلسطين (تحت الانتداب البريطاني) بسبب انسداد الهجرة إلى العالم الجديد وصعود النازية والفاشية في أوروبا، ثم هجرة اليهود الألمان الذين نجوا من المحرقة خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، وتلاها هجرة يهود البلاد العربية والشرق الإسلامي خلال الخمسينيات والستينيات، وأخيراً الهجرة الكبيرة ليهود الاتحاد السوفياتي السابق في التسعينيات. كانت

(3) مروان جرار، «العلاقات الدرزية اليهودية في فلسطين 1918 ـ 1948،» **مجلة جامعة القدس المفتوحة**، العدد 21 (2010)، <https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy/article/view/1105/1025>.

الصهيونية العالمية قد أكملت البنية التحتية لما قبل الدولة (الييشوف) فأدخلت التأمين الصحي عام 1911 وأقامت الجامعات مثل: التخنيون في حيفا 1912، والجامعة العبرية في القدس 1925، ومعهد فايسمان للعلوم في ريهوفوت 1934. نجحت الصهيونية في خلق إطار موحد لدمج المهاجرين اليهود، في إنشاء دولة حديثه أوروبية الطراز وحققت إنجازات علمية واقتصادية وعسكرية بارزة وضعت إسرائيل في المرتبة 22 في سلم الأمم المتحدة للتنمية البشرية.

بمساعدة الولايات المتحدة، وغضّ النظر الأوروبي، واختفاء العامل العربي؛ تمضي إسرائيل في احتلالها واستيطانها رغم تراكم القرارات ـ بما فيها قرارات مجلس الأمن، غير آبهة بالشرعية الدولية التي ساهمت بتكوينها كدولة ـ ويزداد الاتجاه الشعبي فيها نحو اليمين، وتترسخ القيم الصهيونية العنصرية المبنية على أسطورة شعب الله المختار وشيطنة واحتقار الفلسطينيين والعرب وحتى المجتمع الدولي والقوانين الأممية. إن سلوك إسرائيل، التي تأسست أيضاً كدولة تجمع الشعب اليهودي المضطهد، يزداد قرباً من تبني البعد التوراتي. وتمثل حدود الدولة بشكلها الحالي جزءاً يسيراً من إسرائيل الكبرى التي تمتد من الفرات إلى النيل، وتضم بوجه خاص، الأردن وأجزاء من سورية والعراق ولبنان ومصر وشمال غرب الجزيرة العربية. لقد مثّل ضم الجولان السوري المحتل والانسحاب الإسرائيلي من مستوطنات غزه تأكيداً لهذا النهج لا نقضاً له، حيث إن غزة ـ على عكس الجولان ـ لم تكن ضمن دولة إسرائيل التوراتية عبر تاريخها.

يشير الاستيطان المتسارع وهدم البيوت الفلسطينية ومصادرة الأراضي وتهجير السكان إلى حقيقتين مترابطتين: استمرار نكبة فلسطين من ناحية واستمرار إقامة وتكوين الدولة اليهودية التي تُعد نكبة 1948 مجرد بداية لها.

أما فلسطين الحديثة فولدت تحت الاحتلال البريطاني، الذي كان منهمكاً منذ البداية في قمع وتدمير الشعب الفلسطيني لمصلحة المشروع الصهيوني، ونشأت منشغلة بالنضال من أجل البقاء. وحاولت الحركة الوطنية الحداثية الرؤية حشد وتعبئة الدعم العربي والإسلامي في وجه الهجمة الصهيونية. وكان لها إنجازات كبرى في مقاومة الاحتلال البريطاني والتوسع الصهيوني توّج في الانتفاضة التاريخية 1936 ـ 1939 التي قُمعت بوحشية بالغة وتم قتل أو تهجير قيادتها وتدمير بنيتها السياسية والاقتصادية؛ وهو ما مهّد المسرح لنكبة عام 1948. بعد هزيمة 1967 اكتمل نضج الوعي الفلسطيني بالاعتماد أولاً على الذات، وأدى ذلك إلى إعادة تعريف الوطنية الفلسطينية وإلى صعود المقاومة في المنطقة بدعم عربي وعالمي.

كان تبني النموذج الفيتنامي من جانب منظمة التحرير (وجود دولة مساندة وقاعدة للانطلاق) سبباً في وقوع العبء الأكبر في احتضان المقاومة على عاتق الدول العربية الأصغر وإلى صدامات متتابعة ـ دامية أحياناً ـ مع كل الأنظمة في المنطقة.

في عقد واحد (1982 ـ 1991) تلقت المقاومة ثلاث ضربات رئيسيه ضد قواها العسكرية والاقتصادية والسياسية، حيث ضرب الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان عام 1982 ـ 1983

وخسرت المقاومة الفلسطينية في عام واحد (1990 ـ 1991) حربين إضافيتين من دون أن تشارك في أي منهما: حرب الخليج والحرب الباردة؛ أي سقوط الاتحاد السوفياتي. وكان اتفاق أوسلو تعبيراً عن حالة الضعف الفلسطيني رغم أنه فتح باباً للتسوية على أساس حل الدولتين، وهو باب أغلقه الجانبان الإسرائيلي ثم الأمريكي.

بينما نجحت الصهيونية في جذب وتوطين الهجرات المتعاقبة منذ عام 1882، وضاعفت سكان إسرائيل من أقل من 27000 بداية الانتداب البريطاني إلى أكثر من خمسة ملايين، حالياً، فإن فلسطين فقدت أكثر من خمسة ملايين، أي نصف سكانها، كلاجئين في موجتين رئيسيتين بعد حربي 1948و 1967. ثلثهم يعيش في 58 مخيماً لوكالة غوث اللاجئين (الأونروا).

يستمر عدد الفلسطينيين في العالم بالتزايد وكذلك يتواصل تهجيرهم وهجرتهم من فلسطين ومن دول الطوق بلا انقطاع. تشير تقديرات إلى أن عدد اللاجئين الفلسطينيين في لبنان انخفض من أكثر من 350 ألفاً إلى 180 ألفاً، وتمت تصفية جزء من الوجود الفلسطيني في بغداد بعد الغزو الأمريكي للعراق 2003، ولحقت كارثة بالوجود الفلسطيني في سورية نتيجة الحرب الأهلية هناك. أما في الأرض المحتلة عام 1967 فيعيش حالياً ما يقرب من خمسة ملايين فلسطيني يمثلون ما يقرب من 40 بالمئة من الشعب الفلسطيني. يتوقع أن يصل عدد هؤلاء إلى قرابة عشرة ملايين في عام 2050 و15 مليوناً عام 2100[4]. وبهذا يزيد عدد الفلسطينيين في العالم في مئوية الصراع القادمة إلى أكثر من 37 مليون نسمة.

لا توجد إحصاءات دقيقة عن عدد الشهداء والجرحى الفلسطينيين خلال القرن المنصرم من الصراع، ولكن أكثر من مليون فلسطيني ـ ضمنهم مئات من النساء وآلاف الأطفال ـ تعرض للاعتقال من جانب الاحتلال لفترات مختلفة منذ عام 1948[5] وأُزيلت 400 قرية من الوجود وهُدم ما يقرب من خمسين ألف منزل في الأرض المحتلة منذ عام 1967[6].

ثالثاً: على عتبة القرن الجديد

يعَدّ عام 2017 عاماً متميزاً في تاريخ القضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الإسرائيلي حيث شهد هذا العام مؤشرات واضحة على نهاية عملية السلام التي بدأت في التسعينيات برعاية أمريكية عندما غادر «الوسيط» الأمريكي باحتفالية كبيرة موقع الوساطة إلى موقع العدو، ومن إسناد الاحتلال الإسرائيلي والدعم الأعمى لإسرائيل إلى المعاداة المباشرة للشعب الفلسطيني، فنقل سفارته إلى القدس المحتلة معلناً إياها العاصمة الأبدية لإسرائيل، وأغلق ممثلية فلسطين في واشنطن وطرد أعضاءها، وقطع مساهمة الولايات المتحدة في ميزانية الأونروا وفي ميزانية

---

(4) «World Population Prospect 2015,» <https://population.un.org/wpp/Publications/Files/WPP2015_DataBooklet.pdf>.

(5) «في يوم الأسير.. تعرف على عدد الأسرى الفلسطينيين في سجون إسرائيل،» سبوتنيك عربي، 16 نيسان/أبريل 2017، <https://arabic.sputniknews.com/arab_world/201704161023495915/>.

(6) اللجنة الإسرائيلية ضد هدم البيوت (Israeli Committee Against House Demolition)، <https://icahd.org/>.

السلطة الفلسطينية، وأوقف مشاريع المساعدة الأمريكية في الأرض المحتلة، وأعلن عن نيته إعادة تعريف اللاجئين ما يعني محاولة حرمان نحو 6 ملايين لاجئ حقهم في العودة إلى موطنهم وبالتعويض عن معاناتهم وممتلكاتهم.

إن الذاكرة الوطنية لا تدوم من تلقاء نفسها ويمكن أن تندثر. لذا يجب استثمار كل جهد ممكن في جمعها وتأمين تخزينها وتبويبها بحيث يمكن اللجوء إليها لا لشخصنة الوعي الوطني فحسب وإنما لتوحيد الرؤية بين تجمعات الشعب المختلفة.

في تموز/يوليو 2018، السنة الأولى للقرن الجديد من الصراع، صادق الكنيست الإسرائيلي على قانون الدولة القومية الذي يحدد إسرائيل بأنها الوطن القومي لكل اليهود عبر العالم؛ واضعاً هذا القانون ضمن القوانين الأساسية التي يصعب تغييرها ويحصر في بنده الأول حق تقرير المصير في إسرائيل بالشعب اليهودي وحده. يحدد هذا القانون عاصمة إسرائيل بأنها القدس الكاملة الموحدة واللغة بأنها اللغة العبرية نازعاً صفة اللغة الرسمية الثانية عن اللغة العربية، ومعتبراً المستوطنات اليهودية قيمة قومية يشجعها ويدعمها ويثبتها القانون، الأمر الذي يجعل إسرائيل بصورة رسمية دولة تمييز عنصري (أبارتهايد) وينهي من الطرف الإسرائيلي وبضربة واحدة أي إمكانٍ لحل الدولتين ناهيك بحل الدولة الواحدة.

وسط هذه الهجمات المعلنة من القوة العظمى وإسرائيل ضد الشعب الفلسطيني الصغير ومقدسات العرب والمسلمين لم تتجاوز ردود فعل الأنظمة العربية إدانات لفظية خجولة لقرار نقل السفارة إلى القدس بينما استمرت علاقات الأنظمة العربية حميمة مع الإدارة الأمريكية بل تصاعدت. أما ثالثة الأثافي فكانت المبادرات التطبيعية لبعض الدول التي يتزامن تعاونها العلني مع دولة الاحتلال مع التدمير الفظ لشبح عملية السلام وإعلان ضم القدس وقانون وحدانية الحق اليهودي في أراضي الـ 48 وهو ما يرقى إلى موافقة ومشاركة عربية علنية على ضم القدس المحتلة وتضييق الخناق على الشعب الفلسطيني في ما تسميه الإدارة الأمريكية وشركاؤها صفقة القرن، ولهذا تعيش المؤسسة الصهيونية حالة من النشوة والزهو لم يسبق لها مثيل.

فلسطينياً، استمر الانقسام الوطني بين حركتَي حماس وفتح مع انقسام جيوسياسي في الجسم الفلسطيني بين الضفة وغزة، وهو ما خلق إحباطاً للجماهير المناضلة في الأرض المحتلة وفي الشتات وصنع لأول مرة منذ قرن وضعاً مثالياً للتغول الإسرائيلي وللتخاذل العربي وساهم في تفتيت التعاطف الاسلامي والدولي.

يشير الاستيطان المتسارع وهدم البيوت الفلسطينية ومصادرة الأراضي وتهجير السكان إلى حقيقتين مترابطتين: استمرار نكبة فلسطين من ناحية واستمرار إقامة وتكوين الدولة اليهودية التي تُعد نكبة 1948 مجرد بداية لها. من ناحية أخرى يمثل الاعتراف الأمريكي بضم الجولان السوري المحتل دعماً للتوسع الصهيوني باتجاه إسرائيل الكبرى خارج فلسطين.

رابعاً: شخصيات وطنية فلسطينية

بينما تبدو أرقام اللاجئين الفلسطينيين للبعض مجرد أعداد للاجئين ينتظرون العودة إلى وطنهم، فإن توزعهم هم وأولادهم وأحفادهم في هذه الأقاليم والدول منذ سبعين عاماً قد ترك آثاراً واضحة في شخصيتهم الثانوية كأفراد وكجوالٍ، ليس بسبب اختلاف البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذه الدول فقط بل لأن الحدود بين الكيانات العربية كانت وما زالت من أكثر الحدود صرامة وعزلاً في العالم. كانت هذه الحدود أكثر صرامة تجاه الفلسطيني القاطن على أحد جانبيها، وتحديداً لحركته، من مواطنيها. ومثلما ساهمت هذه الحدود بنجاح كبير عبر سبعين عاماً في تجزئة الشخصية القومية العربية إلى قطريات منفصلة ومتناحرة، فإنها أنتجت لدى الفلسطينيين المقيمين فيها هويات تحت ـ وطنية تصل أحياناً إلى حد الاندماج الكامل. تتحد كل هذه الكيانات الفلسطينية تحت ـ الوطنية في الرواية وفي الرؤية ولكنها تختلف بينها اختلاف الشعوب المضيفة عن بعضها البعض. يشمل هذا الاختلاف الاصطفاف السياسي المحلي واللهجات، والدخل الفردي النمط الاستهلاكي، ومستويات الثقافة والتعليم وحتى توقعات العمر، والمراضة ومعدلات وفيات الأطفال(7).

في فلسطين التاريخية هناك فلسطينيو «إسرائيل» أي أراضي الـ 48 وفلسطينيو الضفة الغربية والقدس المحتلة وقطاع غزة، أما في الخارج فهناك، فلسطينيو كل من الأردن ولبنان وسورية والخليج، وهناك فلسطينيو أوروبا وأمريكا الشمالية وفلسطينيو أمريكا الجنوبية.

إن أشد أوجه الصراع شراسة كان ولا يزال صراع الروايات، ونقطة التحول فيه تكمن في استعادة العناصر المفقودة في الشخصية الوطنية الفلسطينية.

بينما تتلون الشخصية الوطنية للاجئين في الدول العربية بشخصيات الدول العربية المضيفة فإن نشوء شخصية فرعية إسرائيلية ـ فلسطينية (أو على العكس) يمكن رؤيته كنتيجة جدلية ـ هيغلية لتوليفة أو تخليقة مركبة من صراع الفرضية ـ «الطريحة» الفلسطينية مع نقيضها الإسرائيلي. لقد أشارت الاحتجاجات الفلسطينية العنيفة ضد قانون يهودية الدولة (الحق اليهودي الحصري في تقرير المصير) إلى حقيقة وجود هوية إسرائيلية تحت ـ الوطنية إلى جانب الهوية الوطنية الفلسطينية لدى المواطن العربي الفلسطيني في إسرائيل رغم التمييز العنصري على كل المستويات.

هذه الشخصية الفرعية المركبة الموجودة الآن ربما تصبح هي الشخصية الرئيسية في أرض فلسطين القرن الثاني للصراع في عملية دينامية يستمر فيها هذا التحول ما استمر هذا الصراع. ويعتمد مداها وشكلها النهائي على الإيمان المثابر طويل النفس بالرواية وعلى ما يستثمره ويدلي به كل طرف في ساحة هذا الصراع داخل فلسطين وخارجها.

---

(7) «WHO: World Health Statistics 2018,» <https://www.who.int/gho/publications/world_health_statistics/en/>.

خامساً: سؤال الأسئلة... ما العمل؟

1 ـ البعد المئوي للصراع

«رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة»[8]

إن إلقاء الضوء على البعد الزمني المئوي ـ وحتى الألفي ـ للصراع يستلهم أسبابه أيضاً من قِدم الروايتين الصهيونية والفلسطينية ومن عبور الصراع حافة القرن إلى قرن جديد ينبئ بأن هذا الصراع سيستمر لعهود طويلة وربما لقرن جديد أو أكثر. وبهذا يكون استيعاب وتشرب البعد المئوي للصراع في مستوى استيعاب الحقائق الجيوسياسية الأخرى ضرورياً لتبني أنماط جديدة من التفكير (بارادايم) للقرن الجديد، تؤطر أشكال واستراتيجيات التفاعل والصراع وتحصن العقل الشعبي والسياسي الفلسطيني من الإحباطات الناجمة عن توقعات ووعود وحتميات الخلاص القريب. هذا الخلاص الوهمي الذي يغذي النفَس القصير الذي اعتادت الطلائع السياسية أو المحيط العربي والإسلامي أو الشرعية الدولية أن تؤمن وأن تبشر به أدى إلى سلسلة طويلة من خيبات الأمل وتسرُّب اليأس إلى النفوس.

إن العقل العربي الفلسطيني قادر على العمل بآليتين آنية/يومية وتاريخية/مئوية. هذه القدرة تعمقت باستمرار نكبته وصموده عبر القرن الماضي وترابط التجارب اليومية (العينية) مع استيعاب الوضع العام والذاكرة البعيدة (المجردة) كونه جزءاً مركزياً متطوراً من العقل القومي العربي الذي يتصارع العيني والمجرد[9] في أنظمته المعرفية.

2 ـ ترميم وحفظ وتعميم الرواية الوطنية

إن الذاكرة الوطنية لا تدوم من تلقاء نفسها ويمكن أن تندثر. لذا يجب استثمار كل جهد ممكن في جمعها وتأمين تخزينها وتبويبها بحيث يمكن اللجوء إليها لا لشخصنة الوعي الوطني فحسب وإنما لتوحيد الرؤية بين تجمعات الشعب المختلفة لتقوية الإرادة وتعلُّم النفَس الطويل. هذه الرواية يجب توضيحها من خلال عمل علمي متعدد الأطراف والمواقع المختصة بدراسة الواقع الفلسطيني كما هو، وتشريح تاريخه القديم والحديث (الذي يتضمن التاريخ اليهودي). وهذه الرواية تم تسجيل معظمها ضمن أعمال أكاديمية جيدة يجب استكمالها[10]. لا بد من تحويل الذاكرة من مصدر للحزن والبكاء على الأطلال وجَلد النفس والافتتان بالذات إلى مصدر عملياتي ينطلق من ترميم الرواية، ويستعمل التاريخ كمستودع وذخر للأفكار والتجارب ـ حتى الفاشلة منها ـ بنية تجنبها أو خوضها ثانية في المستقبل.

---

(8) تُنسب إلى الرئيس والقائد الصيني ماو تسي تونغ.

(9) إسكندر عبد النور، **العقل العربي: أنطولوجيا المجرّد والعيني** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017).

(10) **الموسوعة الفلسطينية** (*Encyclopedia Palestina*)، <https://www.palestinapedia.net>؛ مصطفى مراد الدباغ، **بلادنا فلسطين** (الجزائر: دار الهدى، 1991)، <https://bit.ly/2NVTaxQ>، وعفيف بهنسي، **تاريخ فلسطين القديم من خلال علم الآثار**، <https://bit.ly/2xOe5YU>

إن أشد أوجه الصراع شراسة كان ولا يزال صراع الروايات، ونقطة التحول فيه تكمن في استعادة العناصر المفقودة في الشخصية الوطنية الفلسطينية. وتبدو محاولة استرجاع العنصر الثقافي اليهودي إليها تحدياً صعباً، ولكن هذا العنصر موجود الآن ـ وإن بصورة رمزية ـ ويمكن توسيعه من طريق إعادة إشراك اليهود الفلسطينيين في الحوار الوطني وفي كتابة الوثائق الرئيسية باللغتين العربية والعبرية. كما يمكن ترجمة إشارات الطرق في الضفة وغزة إلى العبرية وكذلك مراسلات الحكومة الفلسطينية بالطريقة نفسها المتبعة إبان الانتداب البريطاني. لا بد من ضم السامريين في فلسطين والعالم كبداية وكذلك اليهود المعادين للصهيونية داخل إسرائيل وخارجها إلى الجسم الوطني الفلسطيني وليس على هامشه. لا بد أيضاً من أن يعي الفلسطينيون بصورة كاملة شاملة ونهائية أن مأساتهم صنعتها بصورة رئيسية معاداة السامية في أوروبا التي توجتها المحرقة من ناحية والصهيونية (غير اليهودية أساساً) من ناحية أخرى. وإن معاداة السامية (من أي طرف كان) تغرّب اليهود في أوطانهم وتخدم مباشرة الاستيطان الصهيوني. إن قدر فلسطين في المئوية القادمة هو أن تقود النضال المزدوج الصعب ضد الصهيونية وضد معاداة السامية في الوقت نفسه وفي كل مكان وبلا هوداة.

يمثل الحفاظ على وحدانية التمثيل الفلسطيني في ظل الانقسام أحد أكبر التحديات التي ستواجه المؤسسة الفلسطينية حالياً وفي العقود القادمة، يليها الخروج من شرنقة الحكم الذاتي إلى تمركز متعدد الوظائف والأماكن رغم صعوبة الوضع العربي والدولي.

أما العمل مع المركب الإسرائيلي فسينتقل من مجرد المقاومة السلمية والمسلحة إلى صراع يتضمن العمل داخل الشرائح الإسرائيلية المختلفة في إطار النضال ضد الصهيونية ومحاولة استرجاع اليهودية الثقافية إلى الصف الوطني في نفس الوقت الذي تحاول فيه هذه المقاومة جعل الاحتلال يدفع ثمناً متصاعداً للاستيطان وإنكار حقوق الشعب الفلسطيني.

لا بد أن يشمل التغيير في أنماط التفكير (البراديم) اللغةَ المستعملةَ على مختلف الصعد. على سبيل المثال فإن الحديث ـ بصيغة الماضي – عن سقوط القدس وضياع فلسطين يطعن الصامدين في رحاب الأقصى ويدمر معنويات الذين يتصدُون للمستوطنين ولجيش الاحتلال. من ناحية أخرى يجب أن يتوقف الفلسطينيون عن نسبة مأساتهم إلى اليهود في اللغة اليومية وتغيير ذلك إلى الجاني الحقيقي وهو الصهيونية والاحتلال الإسرائيلي.

لا بد أيضاً من ضمان أن يأخذ الخطاب الوطني بالحسبان كل التجمعات الفلسطينية حتى لا تنشأ أوضاع تحس بها بعض هذه الأقاليم بالإهمال أو بالتمييز.

تشمل إعادة إنتاج الرؤية ـ الشخصية الوطنية تكثيف النشاطات الاندماجية فكرية فنية ورياضية عبر تجمعات الوطن، وتشمل كرة القدم وغيرها من الرياضات، وكذلك الموسيقى والأغاني والشعر، ولا بد من نشر وتبادل هذه المنتجات الفكرية بين التجمعات الفلسطينية المختلفة كوسائل لتمتين الشخصية الوطنية ودمج مجتمعاتها المختلفة.

3 ـ توحيد الشعب والمؤسسة

ينظر البعض إلى كارثة الانقسام الفلسطيني كنتيجة لسوء تفاهم بين الإخوة يمكن إصلاحه بقليل من الجهد. لكن هذا الانقسام أعمق وأصعب مما يبدو على السطح؛ فهو امتداد للصراع بين الإسلام السياسي والنظم القائمة في عرض الوطن العربي وطوله، كما أنه نتيجة الاستقطاب والتناحر بين الأنظمة العربية والقوى الإقليمية والعالمية. رغم هذه الصورة الحالكة فإن المحاولات لرأب الصدع سوف تستمر مع وضع خطط بديلة أو مؤقتة يمكن اتخاذها فوراً للتقدم على محاور النضال في القرن الجديد مثل النظر في أنماط تنسيقية لتقليص أضرار الانقسام التنظيمي بدلاً من النهج التصالحي الشامل على طريقة كل شيء أو لا شيء.

إن السعي نحو الوحدة الفلسطينية ثلاثي الأبعاد. فهو أولاً سعي لرأب الصدع بين فتح وحماس وتوحيد المؤسسة الفلسطينية، وثانياً محاولة ربط وإعادة تقريب وتوحيد المجتمعات الفلسطينية بشخصياتها تحت ـ الوطنية في بوتقة العمل الفلسطيني العام (علمياً ـ واقتصادياً)، وهو ثالثاً محاولة إيقاف التسرب الثقافي المسيحي والإسلامي واسترداد العناصر اليهودية إلى نظم المعرفة داخل العقل (النظري والسياسي) الفلسطيني.

يمثل الحفاظ على وحدانية التمثيل الفلسطيني في ظل الانقسام أحد أكبر التحديات التي ستواجه المؤسسة الفلسطينية حالياً وفي العقود القادمة، يليها الخروج من شرنقة الحكم الذاتي إلى تمركز متعدد الوظائف والأماكن رغم صعوبة الوضع العربي والدولي. كما يمثل إيجاد وسائل مقاومة تستفيد من آخر التطورات العلمية وتنسجم مع الشرعية والقوانين الدولية وبناء التحالفات عبر العالم لهذا الغرض تحدياً آخر.

4 ـ ممارسة حق العودة

يتركز الجهد الفلسطيني على حق تقرير المصير والخلاص من الاحتلال وبناء الدولة المستقلة. لكن النصف الرئيسي الآخر من القضية الفلسطينية، وهو حق العودة، لا يأخذ الاهتمام الذي يستحقه رغم أنه يشمل أكثر من نصف الشعب الفلسطيني. إن عودة كل الشعب إلى نفس الأماكن نفسها في كل الأرض وفي نفس الوقت هو من المحال، لأن الشعب قد تغير والأماكن تغيرت والوطن تغير، ولأن وعود وأحلام العودة الجماعية لكامل الشعب قد أحبطت لعقود طويلة محاولات العودة الفردية الممكنة لكثير من اللاجئين وحلت محلها بالكامل.

إن عقود الصراع القادمة ستتضمن جهداً هائلاً ليس في جمع روايات اللاجئين فحسب، ولكن في نطاق جمع الوثاق والمستندات والتقارير من الأشخاص والوكالات والدول (تركيا وبريطانيا وحتى إسرائيل) ومحاولة استرداد هذه الحقوق والممتلكات الفردية من طريق المحاكم المختلفة في هذه الدول. كما أن اللاجئين يتفاعلون مع بعضهم بعضاً مباشرة من طريق الخرائط الإلكترونية الحية ووسائل التواصل الاجتماعي ويتبادلون آخر أخبار المدن والقرى التي قدموا منها أصلاً ومحاولة زيارتها والتحدث إلى ساكنيها مباشرة أو بالوكالة، ونقل هذه التفاصيل بصورة حية وديناميةٍ إلى الحيّز العام. إن ممارسة حق العودة الفردي ستبدأ من دون انتظار تحقق هذه العودة إلى الوطن جماعياً ضمن الحل النهائي، وسيستمر الفلسطينيون في محاولة دفن موتاهم وشهدائهم في قراهم ومدنهم الأصلية أو في أماكن قريبة منها.

5 ـ صمود في الوطن وحول العالم

تبدو الثورة الصناعية الرابعة وعلى رأسها المعلوماتية كأنها فُصلت خصيصاً لحاجات النضال الفلسطيني في مئوية الصراع الثانية. ستمكن المعلوماتية ـ إذا توافرت الإرادة ـ من ربط الـ 13 مليون فلسطيني بعضهم ببعض لأول مرة منذ 70 عاماً، وتمكينهم من رسم مصيرهم ومن إحداث ثورة في مجال تعميق وتوسيع الممارسات الديمقراطية بما فيها إجراء انتخابات عامة للمجلس الوطني الفلسطيني لتجديد الشرعيات المختلفة داخل فلسطين وخارجها. تتيح المعلوماتية أيضاً إجراء استطلاعات الرأي والدراسات حول الموضوعات المختلفة وتمكِّن من إنشاء برلمانات إضافية للمرأة أو للشباب دون سن الانتخاب ومحافل لفئات واتحادات اجتماعية واقتصادية متعددة. ولأن فلسطين ستحتاج إلى كل الجهد فإن المعلوماتية ستحدث ثورة في دور المرأة الفلسطينية خارج قيود الجندر السائدة، دافعاً إياها إلى المركز على قدم المساواة مع الرجل.

توفر وسائل التواصل الاجتماعي وسائل فعالة لبناء وحدات تنظيمية لمراحل طويلة وكذلك لحشد النشطاء لمراحل متفاوتة تكفي لإنجاز مهمات خاطفة مثل التظاهرات كما حصل في الربيع العربي، وكذلك تظاهرات القمصان الصفر في فرنسا. لكن أحسن مثال على ذلك تبين خلال البحث عن حطام الطائرة الماليزية رقم 370 في أيلول/سبتمبر 2014 حين دخل أكثر من مليوني إنسان عبر القارات تطوعاً وخلال الساعات الأولى موقع التومنود (Tomnod) على الإنترنت للاشتراك في تقييم وفلترة 2400 كم مربع من الصور الفضائية بحثاً عن مخلفات الطائرة المنكوبة[11].

(11) Carmen Fishwick, «Tomnod – the Online Search Party Looking for Malaysian Airlines Flight MH370,» *The Guardian*, 14/3/2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/mar/14/tomnod-online-search-malaysian-airlines-flight-mh370>.

يمكن لفلسطين الافتراضية أن تكون مركزاً فلسطينياً ثانياً خارج السيطرة الإسرائيلية إذا نفذت إسرائيل والولايات المتحدة خططهما الرامية إلى تدمير السلطة الوطنية واحتلال غزة، وهي الخطط التي ما عادت سرية والتي تنتظر التوقيت المناسب. وقد تكون فلسطين الافتراضية الموقع المناسب لإقامه الجامعة المفتوحة ومؤسسات وطنيه أخرى وملتقى جامعاً لكل الأطياف.

يمكن أن يمثل الوطن الافتراضي (فلسطين الافتراضية) بوتقة عملية ومعلوماتية إضافية لبعث الهوية الوطنية الفلسطينية القديمة ـ الجديدة وإعادة التنشئة الاجتماعية والسياسية للأجيال القادمة ومساحة للتواصل والاندماج بين الوطن وأقاليم الهجرة المختلفة والفلسطينيين في أنحاء العالم، ولتبادل الخبرات والأخبار الثقافية والعلمية وحتى لعقد الصداقات والزيجات.

رغم الصورة الكالحة التي لا يمكن تجاهلها للوضع الفلسطيني، فإن هناك أيضاً معطيات وحقائق قوة لا يمكن القفز فوقها، واتجاهات عالمية يمكن الشعب الفلسطيني أن يستفيد منها في الدفاع عن وجوده ومقدساته، والبدء في مسار جديد لاسترجاع حقوقه.

وكما يُفترض أن يشرف المجلس التشريعي على السلطة الوطنية في الأرض المحتلة فإن فلسطين الافتراضية ستكون بإشراف ودعم المجلس الوطني الفلسطيني (الذي يضم المجلس التشريعي) وستؤلف ممثليات فلسطين والاتحادات والجمعيات والجاليات روابط عضوية بين الوطن الفلسطيني تحت الاحتلال والوطن الافتراضي الموجود في الفضاء المعلوماتي على امتداد العالم.

يمثل دخول الطابعة الثلاثية الأبعاد والأجسام والطائرات المسيَّرة من دون طيار والإنسان الآلي (الروبوت) والذكاء الاصطناعي ثورة في أنماط الإنتاج والحركة والنقل في العالم كله، وسوف تتغير في المدى المنظور معطيات كثيرة حتى على المستوى العسكري. يزداد استعمال هذه التقنيات في الحياة اليومية وتنخفض أسعارها باضطراد ولا تحتاج إلى تدريب متخصص. وبذلك فإنها تكون متاحة أيضاً للمنظمات والأفراد للأغراض كافة، تجارية كانت أم شخصية، نبيلة كانت أم إجرامية، وسيكون ضبط هذه الوسائل والتحكم في تطورها أصعب كثيراً من الحصول عليها واستعمالها.

6 ـ بناء القدرات البشرية

يعَدّ تزامن الانفجار السكاني في الوطن العربي مع انهيار النظام التعليمي في عدد من البلدان العربية عاملاً حاسماً في أزمة الوطن العربي الإنسانية والاقتصادية والسياسية وفي تبعية بعض قراراتها السياسية للدول المانحة. إن نفس المصير ـ بل وأسوأ منه ـ ينتظر الفلسطينيين إذا لم ينظروا في المئوية الآتية إلى التعليم كما نظروا إليه دائماً: قضية حياة أو موت لشعب

سيعبر عتبة الـ 37 مليوناً عام 2100. شعب موزع بين الاحتلال والمنافي والتمييز العنصري ومحروم من ممارسة سيادته على أرض وطنه.

كان مشروع إنشاء الجامعة الفلسطينية المفتوحة في الخارج أحد المشاريع الكبيرة للمؤسسة الفلسطينية في السبعينيات والثمانينيات من قرن الصراع المنصرم. تعثر هذا المشروع لأسباب أهمها عدم الحصول على أرض أو دولة تستضيفها. مع نشوء الحيِّز التواصلي في الإنفوسفير لم يعد المكان حاسماً كما كان ونضجت الظروف لإعادة الكرة.

رغم الأهمية البالغة للمدارس التي تديرها السلطة الفلسطينية والأونروا فإن الجامعات والمعاهد الفلسطينية الاثنتين والثلاثين (19 في الضفة الغربية و13 في غزة)، وكذلك الجامعات التي يؤمها الفلسطينيون في البلدان العربية، وفي أراضي الـ 48 وفي المهاجر، تحتل موقعاً مركزياً في تحديث العقل الفلسطيني المقاوم في القرن الجديد. لكن دور الجامعات في الأرض المحتلة في تكوين الاقتصاد الفلسطيني بحاجة ماسة إلى إعادة تشكيل وإلى ربطه بحاجات الشعب الفلسطيني حيث إنها كشقيقاتها العربية ما زالت تخرّج كوادر لسوق عربية لم تعد موجودة ولسوق فلسطينية ترزح تحت حواجز الاحتلال.

إن دعم الجامعات قد يكون أقصر الطرق لتسريع تطور القوى البشرية الفلسطينية ونقل المجتمع والاقتصاد الفلسطيني إلى عصر المعلوماتية وإخراجه من قمقم التبعية المطلقة للاقتصاد الاسرائيلي. يمكن أن يتم دعم الجامعات من طريق توأمتها مع جامعات في الدول العربية والإسلامية والصديقة، وهذا يفتح الطريق لتبادل الخبرات والمعلومات والموارد.

7 ـ العمل داخل نظام عالمي يتغير

تشير الدراسات المتوافرة إلى تغير النظام العالمي من أحادي إلى متعدد الأقطاب مع عودة روسيا وصعود الصين وبروز الهند واحتمال مشاركة أوروبا الموحدة (رغم عثرات هذه الوحدة وخروج بريطانيا). تجمع هذه الدراسات على أن الصين ستكون الاقتصاد الأعظم في العالم بحلول عام 2030. إن الإشارات المتزايدة إلى إنكفاء القوة الأمريكية هي تطور قد يكون جيداً للقضية الفلسطينية، لا بسبب الدعم الأمريكي الأعمى للانفلات الصهيوني فحسب، بل لأن الولايات المتحدة تسيطر أو تؤثر بدرجات مختلفة في القرار السياسي لمعظم البلدان العربية وبخاصة بالنسبة إلى القضية الفلسطينية.

في ظل القبول الرسمي العربي بتفوق القوة الإسرائيلية المدعومة أمريكياً فإن الدعم العربي والإسلامي لفلسطين انحصر في المقاطعة العربية لإسرائيل على مختلف المستويات، وبخاصة البضائع والعلاقات الدبلوماسية وغيرها. ولهذا يمثل خرق هذه المقاطعة من جانب الأشخاص والمؤسسات والدول تهديداً لصميم استمرار قضية الشعب الفلسطيني ومقاومته.

تعَدّ الجماهير العربية رصيداً استراتيجياً هو الأهم بعد العنصر الفلسطيني، رغم الإحباطات الناجمة عن الانقسام الطائفي العربي والسياسي الفلسطيني والأوضاع الاقتصادية والسياسية

المنهارة. ولا بد أن توحد القضية الفلسطينية الجماهير العربية حول النضال الفلسطيني في الأرض المحتلة وخارجها.

يمكن الجامعة العربية ومنظمة التعاون الإسلامي أن تتبنيا ثانية قراراً يدين الصهيونية بوصفها نوعاً من التمييز العنصري مدعومة هذه المرة بالقانون الإسرائيلي عن يهودية الدولة الصادر في تموز/يوليو 2018، ومن ثم إعادة عرض قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 3379 لعام 1975 للتصويت. هذه الخطوة ضرورية لمواجهة محاولات بعض الدول إدراج معاداة الصهيونية والاحتلال ضمن جرائم الكراهية وتحت معاداة السامية ومنع نشاطات مقاطعة منتجات المستوطنات تحت طائلة القانون.

تظل الجامعة العربية رغم ضعفها التاريخي وتفككها الحالي المجال الوحيد لتثبيت الوجود والتمثيل الفلسطينيَّين، في حين ظلت فلسطين خارج النطاق في كل مشاريع وكيانات التعاون والوحدة (ما تحت ـ العربية) وهي كيانات انهارت أو تجمدت مثل مجلس التعاون العربي والاتحاد المغاربي أو في طريقها للانهيار مثل مجلس التعاون الخليجي.

ستكون فلسطين جزءاً فعالاً في عملية الإصلاح الفكري داخل العقل العربي[12]، وبخاصة من الفضاء العربي العام الذي يتوسع باستمرار، وتساند أي تعاون بين الدول والمؤسسات العربية وتدعم بكل الوسائل حل الخلافات بين البلدان العربية دون أن تكون طرفاً فيها.

خلاصة

رغم الصورة الكالحة التي لا يمكن تجاهلها للوضع الفلسطيني، فإن هناك أيضاً معطيات وحقائق قوة لا يمكن القفز فوقها، واتجاهات عالمية يمكن الشعب الفلسطيني أن يستفيد منها في الدفاع عن وجوده ومقدساته، والبدء في مسار جديد لاسترجاع حقوقه، وستكون الغلبة في النهاية للطرف صاحب الرواية الغالبة والرؤية الاستراتيجية طويلة النفَس. ولأن الرواية والرؤية الصهيونيتين إقصائيتان فلا يمكن أن تستمرا إلا بالتدمير الكامل للآخر الفلسطيني والعربي، وبحرب بلا قواعد سياسية بلا حدود وبلا نهاية وصراع يدفع ثمنه الجميع في المنطقة والعالم. ولهذا فإن الرواية والرؤية الفلسطينيتين ستنتصران لأنهما الرواية والرؤية الشاملتان: لأنهما تمثلان رواية التاريخ المثبت ورواية الشرعية الدولية التي تحاول الصهيونية إلغاءها من ذاكرة العالم ولأنها الرؤية الوحيدة التي تسمح بالحل التعايشي وبتسوية تؤمن السلام العادل والشامل □

---

(12) Khalid Shibib, «Reforming Arab Reason: An Inevitable Possible Mission,» *Contemporary Arab Affairs*, vol. 11, nos. 1-2 (March-June 2018), pp. 15-38, <http://caa.ucpress.edu/content/11/1-2/15>.

مصر في عصر الأسرة العلوية: حداثة مشوَّهة وسكك خاطئة ونهضة متعثرة (*)

أحمد موسى بدوي(**)

باحث سوسيولوجي حر ـ مصر.

تمهيد

كُلفت في آب/أغسطس 2017، بكتابة ورقة بحث عن المشروع الاجتماعي الناصري، من أجل عرضها في الاحتفال بمئوية ميلاد الزعيم الراحل جمال عبد الناصر. قضيت وقتاً طويلاً أفكر في نقطة البداية، وبعد قراءة عدد من الدراسات الخاصة بالحقبة الناصرية، وجدت أن الدراسات الوثيقة الصلة بالمشروع الاجتماعي الناصري ركزت على تحليل مقدمات ثورة يوليو وأسبابها، ثم وصف ما حدث خلال الحقبة الناصرية من أحداث وقرارات وقوانين محققة لمبادئ الثورة الستة (القضاء على الاقطاع؛ والاستعمار؛ وسيطرة رأس المال على الحكم؛ إقامة جيش وطني قوي؛ إقامة عدالة اجتماعية). وانتهيت من هذه القراءة إلى ثلاثة استخلاصات:

إن الحملة الفرنسية على مصر، رغم قصر فترتها، مثّلت صدمة بين حضارة تقليدية غارقة في تخلفٍ كرّسته الدولة العثمانية، وبين حضارة غربية حديثة تشق طريقها بسرعة نحو تغيير وجه العالم.

الأول، أن فهم مشروع ثورة يوليو الاجتماعي يحتاج إلى مقدمة سوسيولوجية تاريخية تبدأ من الحملة الفرنسية على مصر، وليس من ثورة عرابي والاحتلال الإنكليزي. والأمر **الثاني**، أن جوهر المشروع الاجتماعي الناصري، يتجاوز

(*) في الأصل جزء من هذه الدراسة ألقي في ندوة الاحتفال بمئوية ميلاد جمال عبد الناصر، التي أقامها المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة بتاريخ 16 كانون الثاني/يناير 2018.

(**) البريد الإلكتروني: am_badawi@yahoo.com.

المبادئ الستة لثورة يوليو، إلى مبدأ سابع هو: **استعادة المصريين السيطرة الكاملة على حياتهم الاجتماعية**. فالمقارنة بين تأسيس مصر الحديثة، وحالة بلدان أخرى كاليابان مثلاً، يثبت أن بدايات النهضة المصرية كانت صعبة، وأن أسرة محمد علي وضعت مصر على السكة الخاطئة في كثير من المجالات، فحدث إهدار شديد لطاقة التنمية منذ عصر محمد علي واستمر الإهدار متزايداً من بعده وحتى قيام ثورة 1952.

وُضِعت مصر على السكة الخاطئة يوم ألغى محمد علي الإصلاحات الفرنسية، وأسس نظام العهدة الإقطاعي، وبموجب ذلك أصبح هو المالك الوحيد للأراضي كافة يمنحها لمن يشاء.

أما الاستخلاص **الثالث** فهو أن علم الاجتماع التاريخي غائب عن ساحة البحث العلمي في حقبة محمد علي والأسرة العلوية، ما يؤدي إلى وجود فجوات معرفية لا يمكن أن تسدّها الدراسات التاريخية والاقتصادية والسياسية أو الثقافية. وعلى هدي من الاعتبارات الثلاثة المذكورة، نحاول في هذا المقال الإجابة عن السؤال: هل وضعت أسرة محمد علي الدولة المصرية الحديثة على السكة الصحيحة التي تحقق النهضة والتقدم في المشروع الاجتماعي المصري في بُعديه الاقتصادي والسياسي؟

نقسم المقال إلى شقين: **الأول** نحاول فيه البحث في أثر التحولات الاقتصادية؛ وفي القسم **الثاني** نبحث في أثر بعض التحولات السياسية. النطاق الزمني الذي يغطيه المقال، يبدأ مع الحملة الفرنسية على مصر، ويمتد طوال أسرة محمد علي، لكن بتركيز أكبر على عصر محمد علي، وينتهي بقيام ثورة يوليو.

نعرِّف المشروع الاجتماعي في هذا المقال بأنه: إدارة سياسية رشيدة وعادلة لعمليات التغيير الاجتماعي الشامل، تُحْدِث تحولات اقتصادية كبيرة، وتخلق فرص عمل جديدة، وتولد ثروات إضافية للدولة والأفراد، تؤدي إلى تحسين جودة الحياة لمختلف فئات المجتمع، وتحدث تحولاً في خصائصهم الديمغرافية، وتحولاً حضرياً في أماكن معيشتهم.

وفقاً لهذا التعريف، فإن المشروع الاجتماعي، أو النهضة التنموية الشاملة، تحتاج بطبيعة الحال إلى أسس ديمغرافية، اقتصادية، سياسية، ثقافية، وقيمية ملائمة. ومن الصعب الفصل بين هذه الأسس لأنها تشكل كياناً متداخلاً ومتشابكاً. لكن لأغراض التحليل يمكن قياس عدد من المؤشرات لوصف أي مشروع اجتماعي ونقده وتقييمه، من أهمها: (1) زيادة التجمعات الحضرية، وتطوير التجمعات الزراعية، وانكماش في التجمعات البدوية؛ (2) التغير الذي يطرأ على حجم السكان وخصائصهم الصحية والثقافية ودرجة انتشارهم وتوزيعهم؛ (3) أثر التعليم والثقافة في تحسين فرص الحياة الاجتماعية وجودتها؛ (4) الأثر الاجتماعي لمأسسة قطاعات الاقتصاد الحديث وبخاصة الصناعة؛ (5) أسلوب إدارة الدولة من خلال مؤسسات وتنظيمات بيروقراطية رشيدة؛ (6) أسس التركيب الطبقي والعلاقات الطبقية، وأثر السياسات وثيقة الصلة في تحقيق العدل الاجتماعي؛ (7) أسس التركيب الإثني والعلاقات الإثنية، وأثر السياسات وثيقة الصلة في تحقيق المساواة الاجتماعية. وفي ما يلي نحاول البحث ـ سوسيولوجياً ـ عن هذه المؤشرات في التاريخ الاقتصادي والسياسي للأسرة العلوية.

أولاً: الأسس الاقتصادية للمشروع الاجتماعي في أسرة محمد علي

نحاول في هذا الجزء من المقال الإجابة عن الأسئلة: هل كانت التحولات الاقتصادية التي شهدها المجتمع المصري منذ عصر محمد علي، وحتى ثورة يوليو، تمثل عمليات مقصودة للتغيير الاجتماعي وبلورة مشروع اجتماعي حضاري، ينقل المجتمع من الحالة التقليدية إلى الحالة الحديثة؟ وهل تمخض عن هذه التحولات تراكم لثروة المصريين ودولتهم؟ وهل أدت التحولات إلى تحسين جودة الحياة والتنمية الحضرية بصفة عامة؟

1 ـ الإصلاحات الاقتصادية الفرنسية

يمكن القول إن الحملة الفرنسية على مصر، رغم قصر فترتها، مثَّلت صدمة بين حضارة تقليدية غارقة في تخلفٍ كرّسته الدولة العثمانية، وبين حضارة غربية حديثة تشق طريقها بسرعة نحو تغيير وجه العالم. ومن المعلوم للقارئ أن الحملة الفرنسية كانت لها ثلاثة أهداف رئيسية: ضرب مصالح بريطانيا العظمى؛ واستغلال موارد مصر العظيمة؛ والكشف عن أسرار الحضارة المصرية والتعرف إلى إمكانات ازدهارها في المستقبل.

وقد جاء الفشل في تحقيق الهدف الأول سريعاً وصادماً، بعد أن نجح القائد الإنكليزي هوراشيو نلسون في تدمير الأسطول الفرنسي بالكامل في آب/أغسطس 1798 أي بعد أقل من شهر من دخول بونابرت القاهرة. وبعد أن حوصر الجيش الفرنسي في مصر، لم يتبق عملياً سوى تحقيق الهدفين الثاني والثالث، فاضطرت الحملة إلى التركيز على متطلبات تحديث المجتمع في «محاولة إقناع الشعب المصري بقبول الاحتلال الفرنسي»[1].

ومن أجل الاستغلال الأمثل للموارد المصرية، وضع الفرنسيون أول أساس للملكية الفردية الحديثة في مصر، بعد أن كانت الدولة العثمانية والمماليك من قبلهم، قد استحلوا أراضي الفلاحين، فمنحها الفرنسيون لهم مقابل حق الانتفاع فقط مع الالتزام بدفع الضريبة. وجاء قانون 1798 الذي أصدره نابليون، بالنص على إصدار سندات تمكين الفلاحين، والاعتراف بحق التوريث وفق الشريعة. ثم أصدر مينو عام 1801 إعلاناً ينص على أن الفلاحين ملّاك الأراضي ولهم مطلق الحرية في أن يزرعوا أراضيهم كيفما يشاؤون.

كما أن الحملة استطاعت أن توثق علاقاتها بالتجار وأرباب الحرف وتشجعهم على تصدير منتجاتهم إلى أوروبا. وقد نجح الفرنسيون خلال مرحلة وجودهم القصيرة في تطوير صناعات النسيج والجلود والورق والبارود، وصناعة الآلات لرفع المياه، وسك النقود وأدوات الجراحة، مستندين في ذلك إلى التقنيات الحديثة[2].

---

(1) هيلين آن ريفلين، **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016)، ص 27.

(2) مجموعة من المؤلفين، **المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، قدّم له وراجعه يونان لبيب رزق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2009)، ص 116.

هذا التغير النوعي في مسألة الملكية الخاصة، والاهتمام بأرباب الحرف وإنشاء الصناعات الحديثة، كان من شأنه أن يخلق دوافع جديدة للتوسع في الإنتاج الزراعي والصناعي، وينعش التجارة، ويؤدي إلى تراكم ثروة الأفراد والدولة، ويخلق تنمية زراعية على مستوى القطر المصري، يتبعه نمو حضري في مراكز منتشرة بطول البلاد وعرضها، على معنى إحداث تطور حضري شامل، بدلاً من التمركز في القاهرة والموانئ المصرية الإسكندرية ودمياط ورشيد.

لقد كان الفلاح والصانع يتعرضان ـ من دون مبالغة ـ لعملية نهب، من جانب أصغر عامل في الإدارة إلى أكبر مدير وناظر ديوان؛ فالكل يريد أن يستقطع حصة من المنافع لنفسه، ويرفع باقي الحصة إلى المستوى الذي يليه.

ومع أن التجربة الاستعمارية التاريخية تفيد بأن مثل هذه التحولات الاقتصادية، لا تستهدف بلورة مشروع اجتماعي مستقل، فإننا على يقين بأن الحملة مهدت طريق الحداثة لمحمد علي، فاعتمد على الخبرة الفنية الفرنسية اعتماداً كبيراً في مجالات الزراعة والتجارة والصناعة والمجال العسكري، فهل استثمر محمد علي هذه الفرصة وقدم مشروعاً اجتماعياً حضارياً شاملاً؟ الإجابة المؤسفة هي النفي القاطع. كيف؟

2 ـ محمد علي: احتكار طاقة التنمية وإهدارها

تشرّب محمد علي روح العصر (حكم من 1805 إلى 1848) وقرأ المشهد العالمي بذكاء وفطنة. واكتشف سريعاً أن الدولة العثمانية تعاني مرض الموت البطيء، بعد أن يبست أطرافها، وعجزت عن استعادة الهيمنة على هذه الأطراف؛ فراودته في أوج قوته أحلام الجلوس على كرسي السلطنة العثمانية، مهدراً ثروات مصرية طائلة من أجل تحقيق أحلامه. لم يكن تحديث المجتمع المصري هدفاً لدى محمد علي، وإنما بناء القوة القادرة على تحقيق أحلامه التوسعية، هو السبب الرئيسي في ما أنجزه في مختلف المجالات.

لقد وُضِعت مصر على السكة الخاطئة يوم ألغى محمد علي الإصلاحات الفرنسية، وأسس **نظام العهدة الإقطاعي**، وبموجب ذلك أصبح هو المالك الوحيد للأراضي كافة يمنحها لمن يشاء؛ فوزع الأراضي الزراعية في مصر على خمس فئات اجتماعية توزيعاً ظالماً إلى أبعد مدى. ولم يقتصر على ذلك، بل امتدت سيطرته إلى تحديد نوع المحاصيل، مع احتكار شراء المنتج الزراعي بوصفه التاجر الوحيد داخلياً وخارجياً.

وفق السياسة الاحتكارية نفسها قام محمد علي بتصفية أصحاب الحرف، فأغلق عشرات الورش والمصانع الصغيرة، أما البقية من أصحاب الحرف والصناعات الصغيرة، فقد ساءت أحوالهم بسبب نظام الاحتكار، حتى اضطر كثير منهم إلى ترك الصناعة والاشتغال بالزراعة. وبالمثل ساءت أحوال التجار المصريين بشدة بسبب احتكار محمد علي للتجارة الداخلية والخارجية، ولم

يستفد من التجارة في عصر محمد علي سوى الدولة والوسطاء من الإفرنج[3]، تفنن محمد علي في فرض الضرائب، واستحداث أنواع جديدة منها، تضاف إلى الأعباء التي يتحملها الفلاحون، فقد فرض الباشا على سبيل المثال في عام 1817، توريد رطل من السمن على كل فدان من الأراضي الزراعية، وفي عام 1819 فرض على الفدان «حِمل بعير من التبن وكيلة قمح وكيلة فول»[4] وكانت هذه بمنزلة ضريبة لأنه كان يشتريها من الفلاح بأثمان زهيدة.

لم يكتفِ محمد علي بالاحتكار وفرض الضرائب ولكنه أجاز للأوروبيين التنقيب عن الآثار، وشراء المسلات والتوابيت وحتى تفكيك وشراء أجزاء كاملة من المعابد الفرعونية. تنافس البريطانيون والفرنسيون على شراء أكبر قدر من الآثار في تلك الحقبة، وبحلول عام 1811، كان محمد علي أغنى باشا في الإمبراطورية العثمانية»[5].

غير أن هذا المركز المالي القوي لم يستمر طويلاً، لسببين: ضخامة حجم الإنفاق العسكري، والفشل في إدارة الدواوين المختلفة إدارة بيروقراطية رشيدة، وكلا العاملّين ظلّا يدفعان محمد علي إلى اتخاذ المزيد من الإجراءات للاستيلاء على فائض قيمة العمل الزراعي والصناعي والتجاري، منها:

(1) بخس الأسعار التي يشتري بها المنتجات من الصناع والفلاحين من دون مراعاة آليات العرض والطلب؛ (2) التعسف في تقدير حصة المنتجات المطلوب جمعها من كل منطقة، وغالباً ما يكون التقدير اعتباطياً، يرتبط بنفقات الباشا والتزاماته، ولا يرتبط بظروف الإنتاج؛ (3) في سنوات العجز المالي ـ معظم سنوات حكم محمد علي بعد 1811 ـ كان الفلاح يتسلم صكاً بقيمة المنتج، فيضطر إلى بيع الصكوك للسماسرة الأجانب بأثمان تقل عن قيمتها بنحو 25 بالمئة أو أكثر.

لقد كان الفلاح والصانع يتعرضان ـ من دون مبالغة ـ لعملية نهب، من جانب أصغر عامل في الإدارة إلى أكبر مدير وناظر ديوان؛ فالكل يريد أن يستقطع حصة من المنافع لنفسه، ويرفع باقي الحصة إلى المستوى الذي يليه. هذا الوضع كان يضع المواطن في أسوأ حال، فهو الذي يقوم بسداد كل هذه الحصص، ولن يلتفت الوالي إلى الظلم الواقع على الفلاحين وأرباب الحرف وصغار التجار، ولن يلتفت إلى الحرمان والعوَز الذي يضرب كبد المصريين من جراء هذا التعسف الذي لا يعود عليهم بأي نفع. عاش المصري في دولة محمد علي إما أجيراً بلا حقوق في الأبعاديات والوسايا، وإما عاملاً بالسخرة في المشاريع الداخلية، وإما جندياً مجبراً على الانخراط في الحملات العسكرية، وإما مثقلاً بالتزامات وضرائب فوق طاقته. وقد لخص المسيو فلكس

(3) عبد الرحمن الرافعي، **عصر محمد علي**، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1989)، ص 551.

(4) أحمد أحمد الحتة، **دراسات في تاريخ مصر الاقتصادي والسياسي في القرن التاسع عشر** (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2012)، ص 24.

(5) فيليب مانسيل، **ثلاث مدن مشرقية ـ سواحل البحر الأبيض المتوسط بين التألق والهاوية (الجزء الأول)**، ترجمة مصطفى قاسم، عالم المعرفة؛ 454 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2017)، ص 113.

مانجان قنصل عام فرنسا في تلك الحقبة حالة مصر وأهلها بقوله: «إذا صح أنه لا يوجد في العالم بلاد أغنى من مصر في الوجهة الزراعية، فليس ثمة بلاد أخرى أتعس منها سكاناً»[6].

وعليه فليس من المستغرب أن يفقد الفلاح المصري، ربما لأول مرة في تاريخه، مشاعر الانتماء ويصاب بحالة من الاغتراب الكامل، فيترك أرضه هارباً إلى الثغور، أو مهاجراً إلى الشام في ظاهرة لم تعرفها مصر من قبل. ومن المعلوم أن محمد علي تصدى لظاهرة هروب الفلاحين بمنتهى القسوة والتعسف؛ إلى درجة أنه تذرع في عام 1831 بهذه الظاهرة، فرتب حملة برية وبحرية إلى سورية لتأديب عبد الله باشا والي عكا لإيوائه 6000 فلاح مصري هاربين من التجنيد والسخرة والضرائب[7].

إن محمد علي نجح في استغلال طاقة عمل هائلة، وفرها الباشا بتسخير الفلاحين في مشروعات الزراعة، والتجنيد العسكري، والتجنيد الصناعي. وبالتالي فإن الأغلبية العظمى من السكان جرى استغلالها خلال فترة حكمه أسوأ استغلال من دون أن يعود عليها نفع حقيقي.

لا ينكر أحد من كان عبقرية محمد علي، في إنشاء مشروعات كبيرة لم تعرفها مصر من قبل، وفي المجالات كافة، وبناء جيش وأسطول قويين. لكن من دون مبالغة، ونعارض في هذه الدراسة ما ذهب إليه عالم الاقتصاد المصري الراحل جلال أمين، من أن عصر محمد يمثل عصر التنمية بلا ديون، وتجربة رائدة في الاعتماد على النفس، مبرراً ذلك بثلاثة أسباب: (1) الاكتفاء الذاتي من الغذاء؛ (2) ازدهار التصدير بعد أن أصبح محمد علي البائع الوحيد للمنتجات المصرية وعلى رأسها القطن؛ (3) عدم التورط في سد عجز الميزانية بالاستدانة، ورحل في عام 1848 من دون أن تكون مصر مدينة لأحد بقرش واحد[8].

ونذهب إلى أن الركون إلى هذه المعطيات الاقتصادية الخالية من المضمون الاجتماعي، يؤدي إلى ضياع الحقائق، ويصور عصر محمد علي تصويراً احتفالياً، نكتفي بعرض ببعض الحقائق السوسيولوجية الاقتصادية حولها:

أ ـ في مسألة الاكتفاء الذاتي من الغذاء

يذكر جلال أمين أن تعداد مصر في بداية عهد محمد علي عام 1805 لم يتجاوز ثلاثة ملايين نسمة، ومساحة الأراضي الزراعية في ذلك الوقت ـ وفقاً لأقل التقديرات ـ كانت 2 مليون فدان[9]. أي أن كل نسمة يقابلها 2/3 فدان من الأرض الزراعية، وهي مساحة زراعية تقدر بنحو 2800 م^2

(6) الرافعي، **عصر محمد علي**، ص 550.

(7) مجموعة من المؤلفين، **المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، ص 142.

(8) جلال أمين، **قصة الاقتصاد المصري: من عهد محمد علي إلى عهد حسني مبارك** (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 13 وما بعدها.

(9) مجموعة من المؤلفين، المصدر نفسه، ص 147.

ما يعني أن الحديث عن الاكتفاء الذاتي حاصل بالفعل قبل حكم محمد علي، لكنه مع ذلك أحدث نهضة زراعية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وتمكن من تعظيم الإنتاج الزراعي للمحاصيل التصديرية.

ب ـ في مسألة ازدهار التصدير

إن الظرف الاقتصادي العالمي والتطور التكنولوجي، هو الذي منح الفرصة لمحمد علي لكي يقدم تجربة تصديرية ناجحة؛ فالتطور الثوري الذي لحق بصناعات الغزل والنسيج في أوروبا، أدى إلى زيادة كبيرة في الطلب على القطن المصري. وترتب على التحضر المصاحب للثورة الصناعية، ونمو المدن، وزيادة حجم القوة العاملة في المصانع، أن أصبحت أوروبا بحاجة إلى المحاصيل الزراعية الأخرى وعلى رأسها القمح والأرز المصري. وبسبب الاحتكار حرم المصريين من عوائد التصدير بعد أن حرموا ـ بالسخرة ـ قيمة قوة العمل، فصارت التجربة أشبه ما تكون بعبودية تصب عوائدها بالكامل في خزينة الباشا.

ج ـ في مسألة عدم التورط في سد عجز الميزانية بالاستدانة

تشير الوثائق التاريخية إلى أن الإدارة المالية في عصر محمد علي كانت مختلة بصورة دائمة، بسبب النفقات التي تفوق إيرادات الدولة التي استنزفتها حروب الباشا في قارات آسيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية ـ بعض هذه الحروب كان لأغراض توسعية، وبعضها الآخر كان لمجرد إرضاء الباب العالي أو إرضاء إحدى القوى الاستعمارية ـ ومع ذلك ظلت مطالبه، كما تذهب هيلين آن ريفلين، «أبعد ما تكون عن الواقعية»[10]. صحيح أن محمد علي لم يتورط بنفسه في الاستدانة من الخارج، لكنه سدد العجز من أقوات العمال والفلاحين، وعند تزايد فجوة العجز لم يكن يتورع في اتخاذ تدابير تعسفية باختراع أنماط جديدة من الضرائب كما ذكرنا، أو الترخيص للأجانب بشراء الآثار الفرعونية، أو اللجوء إلى إصدار سندات على الخزانة لشراء المحاصيل من الفلاحين، وبدورهم يبيعونها إلى التجار والسماسرة الأوروبيين بأثمان بخسة، وفي الوقت نفسه يتمسك محمد علي بأن يدفع الفلاح الضريبة نقداً وعيناً.

3 ـ المشروع الاجتماعي لدولة محمد علي

بناءً على ما سبق، نستطيع إعادة التفكير في نتائج هذه النهضة المتعثرة وأثرها في المشروع الاجتماعي وفق المسلّمات التالية:

(1) إن محمد علي نجح في استغلال طاقة عمل هائلة، وفرها الباشا بتسخير الفلاحين في مشروعات الزراعة، والتجنيد العسكري، والتجنيد الصناعي. وبالتالي فإن الأغلبية العظمى من السكان جرى استغلالها خلال فترة حكمه أسوأ استغلال من دون أن يعود عليها نفع حقيقي.

(2) أدّت المشروعات الزراعية إلى إحداث طفرة كمية ونوعية في الإنتاج الزراعي، فقد زادت المساحة الزراعية، وتغيرت الخريطة لمصلحة إنتاج المحاصيل النقدية كالقطن والقمح والأرز.

---

(10) ريفلين، **الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر**، ص 174.

(3) باحتكار محمد علي التجارة، فإن الثروة المتراكمة من التصدير، آلت إلى الدولة ممثلة بشخص الباشا، وكبار الملّاك من أفراد أسرته والنخبة التركية وكبار موظفيه من الأوروبيين والسماسرة والتجار. هذا الوضع أبقى التركيب الطبقي المصري، كما سنرى بعد قليل، تركيباً ثنائياً شبه إقطاعي حتى عهد الخديوي إسماعيل.

(4) استغل محمد علي حصيلة التصدير، وأنفق ثروة طائلة في بناء الجيش والأسطول، وتجهيز الحملات العسكرية، تارة لمصلحة الدولة العثمانية وتارة ضدها، وتارة لمصلحة الدول الاستعمارية وتارة ضدها. وكما هو معروف فإن طموحاته الهادرة انكسرت على صخرة الدول الاستعمارية في معاهدة لندن عام 1840.

بعبارة أخرى، لقد أنفق محمد علي عوائد النهضة على حلم لم يتحقق، وخسرت مصر ثروات طائلة من دون مقابل، فلو أن هذه الثروة سارت في السكة الصحيحة، لكانت مصر في مصاف الدول المتقدمة الآن، مثلما نجحت اليابان في القرن التاسع عشر بالنأي بنفسها عن الصراعات الخارجية، ما أدى إلى تراكم ثروات محلية وبلورة شرائح جديدة من التجار والحرفيين والبرجوازية الصغيرة الذين تحالفوا مع صغار الساموراي، وكوّنوا قوة اجتماعية جديدة كان لها دور كبير في النهضة اليابانية التي أطلقها لاحقاً الإمبراطور مايجي[11].

ومع ذلك، فإن التحولات الاقتصادية في عصر محمد علي تركت أثرها في تحضُر المجتمع المصري، لكنه كان تحضراً احتكارياً على شاكلة سياسة محمد علي الاحتكارية يتسم بخاصيتين: **الأولى**، أن التحولات لم تُحدث تجمعات حضرية جديدة، وإنما أحدثت توسعاً حضرياً في كل من القاهرة والإسكندرية. فالقاهرة رغم تدهور مركزها التجاري في عصر محمد علي، فهي كانت عاصمة البلاد، ومقر الحكم وسكن النخبة التركية والشركسية، وكبار العلماء، وفيها وحولها أنشئت بعض الصناعات الجديدة، وبنيت بعض المدارس الحديثة. أما الإسكندرية فشهدت ذروة النشاط العسكري والصناعي والتجاري في عصر محمد علي، فكانت ميناء التصدير الأول ومقر بعض الصناعات والترسانة البحرية. أما الخاصية **الثانية** لهذه التحولات، فكانت تجميد التوسع الحضري الأفقي نتيجة البطء الشديد في نمو المراكز الحضرية في الدلتا والوادي. وحدث تدهور لبعض الحواضر القديمة كدمياط ورشيد.

وبعد معاهدة لندن عام 1840، وفرمانات الباب العالي الصادرة في 1841، فَقَدَ محمد علي الرغبة في العمل والتطوير، وهاجمته الأمراض النفسية والعضوية، ونتيجة ذلك انهار كثير من الصناعات، «وارتد العمال إلى القرى والكفور للعمل في الفلاحة، والصناع المهرة منهم ارتدوا إلى مزاولة نشاطهم في إطار ما بقي لهم من تنظيم طوائف الصناع والحرف»[12].

---

(11) مسعود ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**، عالم المعرفة؛ 252 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص 75.

(12) صلاح أحمد هريدي، **الحرف والصناعات في عهد محمد علي** (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص 276 ـ 280.

4 ـ المشروع الاجتماعي لخلفاء محمد علي

بعد عصر محمد علي، لم يحدث تحول لافت في عهد عباس حلمي الأول (حكم من 1848 إلى 1854)، أو في عهد سعيد (حكم من 1854 إلى 1863) بل على العكس حدث تدهور، واستنزاف أكبر لثروة الدولة، واستشراء لنفوذ الجالية الأوروبية، وتورطت مصر في عهد سعيد في إبرام عقد امتياز حفر قناة السويس، بشروط كارثية[13]، ودخلت الدولة المصرية نفق الديون المظلم، بعد أن بلغت مديونية مصر عند موت سعيد 11 مليون جنيه.

لقد أنفق محمد علي عوائد النهضة على حلم لم يتحقق، وخسرت مصر ثروات طائلة من دون مقابل، فلو أن هذه الثروة سارت في السكة الصحيحة، لكانت مصر في مصاف الدول المتقدمة الآن.

وجاء عصر إسماعيل (حكم من 1863 إلى 1879)، الذي اتسم بالاختلاف والتناقض والغرابة إلى درجة حيّرت الباحثين، رغم اتفاقهم على أن إسماعيل نفذ مشروعات كبيرة ومهمة في مجال التنمية الزراعية؛ فزادت الأراضي الزراعية في عصره نحو مليون فدان دفعة واحدة. واهتم على نحو مثير للإعجاب بالتعليم ونشره على مستوى القطر المصري، إضافة إلى إنشاء المستشفيات الكبيرة في الدلتا والوادي. وهو صاحب مشروع تحويل القاهرة والإسكندرية إلى مدن أوروبية حديثة. وأصبحت القاهرة مدينة مليونية في عصره.

حرص إسماعيل على استكمال مشروع قناة السويس، لكن بعد تعديل شروط الامتياز، وأنفق أموالاً طائلة لرشوة الباب العالي والمسؤولين في إنكلترا وفرنسا من أجل هذا التعديل، وفي النهاية ارتضى بتحكيم إمبراطور فرنسا نابليون الثالث، والتزم بدفع تعويضات للشركة مقابل تعديل بعض الشروط، تقدر بأربعة ملايين جنيه، بخلاف تحمّل نفقات الحفل الأسطوري بمناسبة افتتاح القناة، والذي تكلف ملايين الجنيهات ودعي إليه 6000 ضيف من خارج مصر وعلى نفقتها.

ويبدو أن المستشارين الأوروبيين من حوله والعملاء والسماسرة، قد أغروه بتجهيز الجيش والتوسع في أفريقيا، كأن الإمبريالية العالمية أرادت أن يقوم إسماعيل بدلاً منها بتمهيد طريقهم للهيمنة على الفص الأيمن من القارة الأفريقية، وبعد أن ينتهي دوره يكون قد تورَّط في الديون

---

(13) منح سعيد صديقه الأفاق، فردينان دي لسبس، امتياز حفر قناة السويس، فيه تساهل معيب وخطير، وكان في إمكانه أن يعرض المشروع في مناقصة عالمية ويحصل لمصر على أفضل العروض، لكنه تصرف، كما يذهب مصطفى الحفناوي، في مصير أجيال متلاحقة من المصريين على نحو مهين. انظر: مصطفى الحفناوي، **قناة السويس ومشكلاتها المعاصرة (الجزء الأول)** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015)، ص 137. فالشركة بموجب هذا الامتياز أصبحت تملك الأراضي الواقعة على ضفتي القناة وبعمق كيلومترين. والدولة ملتزمة بتوفير أربعة أخماس القوة العاملة. وبعد كل ذلك تتمتع الشركة بملكية وحق استغلال القناة لمدة 99 عاماً من تاريخ افتتاحها للملاحة. وأخيراً فإن الدولة تحصل على 15 بالمئة فقط من صافي الأرباح السنوية. انظر: مجموعة من المؤلفين، **المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، ص 229، وتأسست الشركة في 1858، وأصدرت 400 ألف سهم، اشترى سعيد 45 بالمئة منها أي نحو 177642 سهم.

أكثر فيغرق فيها ويتم التخلص منه بسهولة، تماماً كما سمحوا لمحمد علي التوسع في الشام ثم في الأناضول لتفكيك الدولة العثمانية وإضعافها، ثم انقضوا على محمد علي وجُرِدَ من كل المكاسب. الفارق أن محمد علي كان يملك القوة والثروة، وغُلِب بالتهديد العسكري، بينما غُلِبَ إسماعيل بالدين الذي بلغ 126 مليون جنيه. ونخلص إلى أن **إسماعيل هو الوحيد دون أسرة محمد علي، الذي امتلك رؤية لتحقيق مشروع اجتماعي**، وسار خطوات صحيحة في هذا الاتجاه، في مجالات التعليم والصحة والزراعة والصناعة. لكنه لم يستطع فهم روح العصر، ولم يستطع استيعاب ميزان القوى العالمي، فاستسلم لطموحاته، ثم خُدِع وأُجْهِضَت تجربته. ولكنها تركت أثراً بنى عليه من جاءوا من بعده.

تولى توفيق عرش مصر (حكم من عام 1879 حتى 1792) مستهلاً عهده المشؤوم، ببيع حصة مصر في الأرباح السنوية لشركة قناة السويس (15 بالمئة) لإنكلترا، وكان إسماعيل من قبله قد باع حصة مصر في الأسهم (177642 سهماً)، وفرض الأجانب سيطرتهم على الاقتصاد الرسمي وغير الرسمي، إذ لم تعد في مصر سيولة مالية إلا مع الأجانب. ومع زيادة الأعباء الضريبية على الفلاح زادت مديونات الفلاحين وصغار التجار وأرباب الحرف، وانتزعت ممتلكاتهم المرهونة أمام المحاكم المختلطة لمصلحة هؤلاء المرابين فاستحوذوا على الأراضي والورش والمحال التجارية. باختصار هيمن الأجانب على الاقتصاد وسيطروا على الاستيراد والتصدير بالكامل. وتوقفت المشروعات والحياة، وهام صغار الفلاحين وأرباب الحِرف وصغار التجار على وجوههم في الأرض هرباً من الديانة.

في الوقت الذي كانت تنعم الأرستقراطية التركية بالرياسة والحكم، كانت البرجوازية الأوروبية تنعم بالثروة المعفية من الضرائب كافة بحكم الامتيازات الأجنبية، وبهذه الطريقة جرى نهب ثروات مصر. هذا الوضع المأسوي هو الذي خلق الحركة الوطنية التي تزعمها أحمد عرابي، وتم احتلال بريطانيا لمصر، الذي لم يحدث بسبب الثورة العرابية كما يتبجح بعض الساسة البريطانيين، بل حدث بتخطيط متأنٍ وبتشجيع من أوروبا[14].

بعد توفيق، تولى عباس حلمي الثاني (حكم من 1892 إلى 1914)، الذي تميّز بكراهيته للإنكليز، وحبه للعنصر المصري العربي، إلى درجة أن اللورد كرومر أرسل خطاباً إلى اللورد سالسبري، بعد قليل من تولي عباس الحكم جاء فيه: **إن الخديوي عباس على وشك أن يصبح مصرياً خالصاً**[15] فكان عصره فرصة ثمينة لتطور الحركة الوطنية، فتآمر عليه الإنكليز إلى أن نجحوا في خلعه وتعيين السلطان حسين كامل بدلاً منه في 1914 حتى تشرين الأول/أكتوبر 1917. وقد لُقب بالسلطان تأكيداً من بريطانيا على وضع مصر تحت الحماية. وأن بريطانيا العظمى لم تعد بحاجة إلى استصدار فرمانات من السلطان العثماني.

---

(14) مانسيل، **ثلاث مدن مشرقية ـ سواحل البحر الأبيض المتوسط بين التألق والهاوية (الجزء الأول)**، ص 196.

(15) ريمون فلاور، **مصر من قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر**، ترجمة سيد أحمد على الناصري (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 211.

خلال حقبة حكم الثلاثة (توفيق، عباس الثاني، حسين كامل)، لم تحدث تحولات اقتصادية كبيرة، فالدولة تحت الحماية البريطانية، واقتصادها تحت هيمنة المراقبة المالية الأجنبية، حتى يتم تسديد ديون عصري سعيد وإسماعيل. لكن حدث تغير حضري كبير ساعدت عليه البنية الأساسية التي شيدت في عصر إسماعيل. كيف ذلك؟

ارتبط هذا التغير الحضري بعاملين أساسيين، **الأول**: التطور التكنولوجي الذي عرفته مصر في بواكير القرن العشرين (الكهرباء، خدمات التليفون، الصرف الصحي، الطرق المعبدة، وسائل النقل الجديدة، وسائل الترفيه... إلخ). هذه التطورات دفعت أعداداً متزايدة من الأعيان المصريين إلى الإقامة في المدن سعياً إلى المشاركة السياسية وتعليم أبنائها، ورغبة في الاستفادة من الرغد الذي توفره الحياة الحضرية الجديدة[16].

أما العامل **الثاني** فيرتبط بالحرب العالمية الأولى، وانهيار الدولة العثمانية، وهذا ما أدى إلى اندماج عدد كبير من الجوالي الأوروبية والأتراك في المجتمع، فالأوروبي أصبح ينشد الاستقرار في مصر، بعد خراب أوروبا، والتركي أصبح بلا ظهير بعد سقوط السلطنة العثمانية. وفي هذه الظروف أصبح الانتساب إلى الجماعة المصرية أمراً مطلوباً، فقبلت الجماعتان المنغلقتان بالاندماج في المجتمع المصري، من طريق الزواج المختلط مع الأعيان المصريين، فتأسست بذلك شريحة اجتماعية جديدة، وعلاقات اجتماعية جديدة تصب في خانة الاستقرار الاقتصادي.

خلال حقبة حكم كل من فؤاد وفاروق (1917 ـ 1952) شهدت مصر انتعاشاً اقتصادياً في أكثر من مجال، ولأسباب مختلفة، من أهمها: (1) استمرار الرقابة المالية الثنائية (إنكلترا وفرنسا)؛ (2) تأسيس بنك مصر استغلالاً لحالة التوحد الوطني بعد ثورة 1919، وقد استطاع طلعت حرب في وقت قياسي أن يحول البنك إلى شركة قابضة عملاقة، تنفذ برنامجاً طموحاً لدعم الصناعات، إضافة إلى دوره في تطوير مشاريع حلج القطن وغزله ونسجه، ودوره في مشروعات ذات أصالة وجدة، مثل إنشاء شركة مصر للطيران، وصناعة السينما؛ (3) كما تحسن وضع الدولة الاقتصادي بفضل الطلب على السلع المصرية خلال الحربين؛ (4) ودخول لائحة التعريفة الجمركية التي أصدرتها الحكومة المصرية حيز التنفيذ في عام 1930، الأمر الذي أدى إلى اجتذاب رؤوس الأموال، للعمل في مجال الصناعة بعد أن أصبحت السوق محمية، حيث شهدت الحقبة من 1930 إلى 1950، طفرة في تأسيس الشركات المساهمة الجديدة؛ (5) توقيع معاهدة مونترو عام 1937، وإلغاء الامتيازات الأجنبية (تمتع بهذه الامتيازات 11 دولة أوروبية إضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية).

وبحلول عام 1952 أصبح حجم الطبقة العليا المصرية الجديدة، يمثل 5,6 بالمئة من جملة السكان، قسمت على ست شرائح (1) المنظمون الصناعيون؛ (2) كبار التجار؛ (3) الوسطاء والمقاولون؛ (4) أعضاء المهن الحرة؛ (5) كبار البيروقراطيين والضباط؛ (6) المؤجرون أرباب الريع[17].

---

(16) ماجدة بركة، **الطبقة العليا المصرية بين ثورتين (1919 ـ 1952)**، ترجمة محمود ماجد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة، 2009)، ص 41 ـ 43.

(17) المصدر نفسه، ص 48.

أما أغلب المصريين فلم يستفيدوا من هذا الانتعاش، ولم ينعكس عليهم فيغير أحوال التعليم أو الصحة ومختلف الخدمات، بل على العكس جرى استغلال الفلاحين من قبل الاحتلال البريطاني في الحربين، فأجبرت سلطات الاحتلال آلاف المصريين على المشاركة في هذه الحروب، وكانوا يسخرون في فيالق العمال التي تتولى أقذر أعمال الحرب وأكثرها خطورة (حفر الخنادق، بناء التحصينات، مد أنابيب المياه، حمل الأثقال ونقل المعدات). وبعد ذلك كله يتقدمون الصفوف في أوقات القتال[18]. لا يوجد إحصاء دقيق بمن ماتوا في خلال الحربين، لكن الثابت أن التعويضات التي التزمت بريطانيا بدفعها لمن شارك من المصريين، لم تدفعها بريطانيا مطلقاً، ولم تطالب بها مصر.

ثانياً: الأسس السياسية للمشروع الاجتماعي في أسرة محمد علي

ذكرنا في بداية المقال أن أسس المشروع الاجتماعي متداخلة ومتشابكة، نفصل بينها لأغراض التحليل فقط، وعليه فإننا سنركز في هذا القسم على التحولات السياسية المؤثرة في المشروع الاجتماعي من خلال الكشف عن: (1) أسلوب إدارة الدولة من خلال مؤسسات وتنظيمات بيروقراطية رشيدة؛ (2) السياسات والقيم الحاكمة للعلاقة بين الطبقات والجماعات الاثنية (الدينية أو العرقية) خلال فترة حكم الأسرة العلوية.

1 ـ التحول المؤسسي ونشأة التنظيم البيروقراطي الحديث

يتحقق المشروع الاجتماعي الحداثي، من خلال تنظيمات مؤسسية، تفرض القواعد المنظمة للسلوك في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، وتحدد للأفراد المعايير الخاصة بممارسة الأدوار والعلاقات والتفاعلات في لحظة تاريخية محددة. تنقسم هذه المؤسسات إلى **رئيسية**، أهمها: مؤسسات التنشئة الاجتماعية، مؤسستا الثقافة والتعليم، المؤسسة الدينية، المؤسسة السياسية، والمؤسسة الاقتصادية. ويتبع كل مؤسسة رئيسية عدد من المؤسسات **الفرعية** بحسب درجة التعقيد والتطور التي يبلغها المجتمع في زمان ومكان محددين. علماً بأن نظام الحكم هو المسؤول الأول عن تطوير هذه المؤسسات الاجتماعية تطويراً شاملاً متكاملاً من أجل النهوض بالمشروع الاجتماعي.

تشترك كل المؤسسات الاجتماعية الرئيسية والفرعية في خصائص محددة: أبنية رسمية، تضم مشاركين، لها أهداف، تعتمد على وسائل مادية وتكنولوجية لتحقيق أغراضها، تتوزع السلطة داخلها في نظام هرمي، لديها تقسيم واضح للعمل وقواعد ولوائح رسمية، وتوجد حدود واضحة بين الفضاء العام والخاص... إلخ.

وعليه، فإن المؤسسات الاجتماعية، يمكن أن يصيبها الضعف، بسبب خلل في أحد الخصائص المذكورة أو بعضها، كأن تعجز عن التطور واستيعاب التكنولوجيا، أو يستبد القابضون على السلطة داخل المؤسسة، فلا تلبي طموحات المشاركين فيها؛ وأحياناً، وهذا الأخطر، ينشأ بناء غير رسمي داخل المؤسسة، يعتمد على معايير غير رسمية وعلاقات شخصية، ويحقق أهداف

---

(18) مجموعة من المؤلفين، **المرجع في تاريخ مصر الحديث والمعاصر**، ص 408.

البعض من دون بقية أفراد المؤسسة. ومن المعلوم أن نجاح المشروع الاجتماعي يعتمد على علاقة التكامل التي تربط بين المؤسسات الرئيسية، فإذا انتشر الخلل في أكثر من مؤسسة رئيسة ينهار المشروع الاجتماعي ويصبح كيان الدولة نفسه معرضاً للفناء.

إن البناء الاقتصادي ـ السياسي الذي أسس له محمد علي، وسار عليه خلفاؤه إلى أن جاء إسماعيل، هو بناء لا ينتج فرصاً للحراك الطبقي الحديث. فالنظام الاقطاعي ـ الاحتكاري الذي طبّقه محمد علي، لا يمكن أن يترتب عليه ميلاد طبقة وسطى مصرية حديثة.

الآن نعود إلى التاريخ، فنجد أن المؤسسات الرئيسية في المجتمع المصري، كانت تسير في العصر العثماني على منهاج تنظيمات العصور الوسطى، تحقق أهداف الطبقة الحاكمة داخل مصر، والطبقة الحاكمة في الأستانة، ولا يوجد ارتباط واضح بين هذه المؤسسات، وبالتالي لا توجد ملامح لأي مشروع اجتماعي في ذلك الوقت، وإنما تغيرات عشوائية أو تلقائية لا يربط بينها رابط قبل الحملة الفرنسية. لكن الوقائع التاريخية تشير إلى أن الحملة الفرنسية رغم قصر مدتها إلا أنها تركت بصمة قوية في انتشال المؤسسات التقليدية من حالة التخلف، ووضعت هذه المؤسسات على عتبة الحداثة.

فمن المؤثرات التي أحدثها الفرنسيون ما وضعه بونابرت لحكم مصر وسياسة أهلها من نظم وقواعد خاصة، أشرك فيها كبار علمائهم ومشايخهم في حكم البلاد...، وذلك من خلال تشكيل الدواوين في تموز/يوليو 1798، في القاهرة والمديريات، وكذلك الديوان العام الذي يفترض فيه أن يمثل السلطة التشريعية والذي ضم ممثلين من القاهرة وسائر المديريات ولكنه لم يجتمع الا مرة واحدة في عهد الحملة[19].

ومن المعروف أن محمد علي كان مفتوناً بالنظام الفرنسي الحديث في إدارة شؤون الدولة، ولكنه وضع بصمته الخاصة على هذا التنظيم. وارتكب خطأً قاتلاً بمنح الأوروبيين سلطة إدارة هذه المؤسسات. كان يمكن أن يتجنب ذلك بعدة طرق. لكنه أصر على ذلك، إلى درجة أنه كان يصف السلطان العثماني «بأنه متعصب ودمية في أيدي العلماء، وأن تعصُّبه يمنعه من استعمال الفرنجة في مواقع السلطة»[20].

يعتمد التحول المؤسسي كما ذكرنا، على تحديد أهداف لكل مؤسسة، ورفع مستوى المشاركين فيها بالتعليم والتدريب، والاستعانة بالتكنولوجيا الوثيقة الصلة، واعتماد البيروقراطية الرشيدة لتنظيم العمل. وتكمن الخطورة القاتلة في الأهداف المؤسسية، على معنى أنه إذا اختلفت أهداف المنظمين ـ الأوروبيين ـ داخل مؤسسات دولة محمد علي وخلفائه، عن أهداف السلطة الحاكمة

---

(19) المصدر نفسه، ص 115.

(20) مانسيل، **ثلاث مدن مشرقية ـ سواحل البحر الأبيض المتوسط بين التألق والهاوية (الجزء الأول)**، ص 137.

تحدث الكوارث. وفي ذلك العصر كان من السهل أن تُقَرِّب الدول القوية ـ إنكلترا وفرنسا ـ من حكام مصر خبراء، ظاهرهم المصلحة وباطنهم الخراب، فيعمل هؤلاء الخبراء على تشويه أهداف التطوير المؤسسي وتغيير مساره، أو بناء تنظيم غير رسمي مواز يعمل على إعاقة هذه المؤسسة عن تحقيق أهدافها. ومن السهل أيضاً استدراج الكثير من هؤلاء المنظمين الأوروبيين من جانب أي طرف بطرق الفساد التقليدية، لتحقيق المآرب السياسية والاقتصادية المختلفة.

والآن لا بد من تقرير بعض الحقائق، بالنسبة إلى وضع الأوروبيين في دولة محمد علي وأسرته، وأوضاع الأتراك والشراكسة، لأن هؤلاء هم من تولوا المناصب القيادية في مؤسسات الدولة. **فالأرستقراطية التركية والشركسية** أنتجت قيادات خاملة، تقليدية غير متطورة ومتغطرسة، تعتمد على مكانتها الموروثة والمفروضة من الباب العالي، كون مصر ظلت حتى الحرب العالمية الأولى ولاية عثمانية بصورة أو بأخرى، رغم وضعها الاستثنائي المكتسب بعد معاهدة لندن 1840. واحتكر هؤلاء المناصب العليا في المؤسسة العسكرية، والأمن الداخلي، وشؤون المديريات والمراكز والأقسام الادارية.

بينما الجماعة الأوروبية في دولة محمد علي وأسرته من بعده، احتكرت المناصب في قطاعات الزراعة والصناعة والتجارة والتعليم، وزاحمت الجماعة التركية على المناصب داخل المؤسسة العسكرية. وتبلورت قوتهم داخل المؤسسات في مصر، نتيجة عدة عوامل نفصلها في ما يلي:

(1) كانت الجماعة الأوروبية في مصر تتمتع فعلياً بالامتيازات التي منحتها لها الدولة العثمانية، والتي تستثني هذه الجماعة من الخضوع للمحاكم والقضاء المحلي، أو دفع ضرائب إلا بعد أخذ موافقة الحكومات التابعين لها. وقد استفاد من هذه الامتيازات رعايا اثنتي عشرة دولة (فرنسا، إنكلترا، اليونان، الولايات المتحدة الأمريكية، إسبانيا، البرتغال، إيطاليا، بلجيكا، الدنمارك، النرويج، هولندا، السويد). وقد استغلت هذه الامتيازات كذريعة في توجيه السياسات المصرية أسوأ استغلال، ولم يتم إلغاؤها إلا بتصديق هذه الدول على معاهدة منترو عام 1937.

(2) إن محمد علي ومعظم حكام الأسرة العلوية (ما عدا عباس الأول، وعباس الثاني)، كانوا ينطلقون من تصور أن هذه الجوالي الأوروبية هي الأكثر ذكاء ومهارة وقدرة على التجديد، وأنها الأجدر بالثقة من المصريين العرب. فتمتع الأوروبيون في مراحل كثيرة بامتيازات تفوق الامتيازات العثمانية، وفضلهم بعض الحكام (محمد علي، وإسماعيل) على الأتراك أنفسهم.

(3) أن الأوروبيين استغلوا تصورات هؤلاء الحكام وثقتهم أسوأ استغلال، فكانت مصر منذ عهد محمد علي مقصداً لكل الأفاكين والنصابين، وبتواطؤ من القنصليات الأوروبية نهبت كثير من الأموال المصرية وأهدرت في مشاريع وهمية وتعويضات اضطرت الدولة المصرية إلى مكابدتها بحكم قوانين الامتيازات المعمول بها.

2 ـ أثر العلاقات الطبقية والإثنية في المشروع الاجتماعي

أ ـ العلاقات الطبقية

الطبقة الاجتماعية ما هي إلا وعاء حضاري، تشغله فئات اجتماعية في حالة سيولة، بمعنى أن الطبقة دائماً ما تكون في استقبال أفراد ووداع آخرين. وقليل من الأفراد من يكتب عليه البقاء

في وعاء طبقي واحد إلى الأبد، مثل من هم في أدنى التركيب الطبقي، كبعض الفئات الكادحة والمهمشة ـ الموصومة اجتماعياً ـ التي لا تستطيع الفكاك من أسر أوضاعها الطبقية. أما الأغلبية العظمى من أفراد المجتمع، فإنهم في حراك دائم صعوداً أو هبوطاً. هذا هو الوضع الطبقي الطبيعي، لكن في الحالة المصرية، كتب على أغلبية المصريين في عصر الأسرة العلوية البقاء في وعاء طبقي واحد تقريباً. كيف؟

عموماً، إن البناء الاقتصادي ـ السياسي الذي أسس له محمد علي، وسار عليه خلفاؤه إلى أن جاء إسماعيل، هو بناء لا ينتج فرصاً للحراك الطبقي الحديث. فالنظام الاقطاعي ـ الاحتكاري الذي طبّقه محمد علي، لا يمكن أن يترتب عليه ميلاد طبقة وسطى مصرية حديثة، كما تذهب بعض الكتابات[21]، ويظل الوضع الطبقي الإقطاعي ثنائي التركيب مع وجود طبقة برجوازية صغيرة تعمل في خدمة مصالح النظام.

تشير الوقائع التاريخية إلى أن الطبقة الوسطى الحديثة التي تشكلت في عصر محمد علي تكوَّن أغلب أفرادها من المهندسين والأطباء والفنيين والعسكريين والسماسرة والصيارفة الأوروبيين الذين استقدمهم محمد علي للخدمة في الجيش والمصانع والدواوين وبورصة الإسكندرية. وظلت هذه الفئة تتمتع بمميزات أكيدة داخل المجتمع المصري، وقد منحها محمد علي أراضي الرزقة، وظلت ظهير الدولة العلوية حتى قيام ثورة تموز/يوليو 1952.

ومع ذلك، فإننا لا ننكر اهتمام محمد علي بالتعليم، وأثره في الحراك الطبقي لشريحة من المصريين، إلا أنها تبقى في كل الأحوال، شريحة صغيرة قياساً بحجم السكان في ذلك الوقت، ويمكن إدراجهم ضمن النخبة الاجتماعية، وأصبحت لهم أوضاع اقتصادية وسياسية بعد ذلك، فقد ضمن لهم محمد علي مصادر لتراكم الثروة بمنحهم مساحات كبيرة من أراضي الرزقة.

أما الطبقة الوسطى المصرية العربية الخالصة، فإن قاعدة تأسيسها حركة التوسع في التعليم الحديث الذي قاده الخديوي إسماعيل. وقد ذكرنا في هذه الورقة وفي أكثر من موضع، أن الجماعة المصرية بشرائحها كافة، كانت مهمشة تهميشاً متعمداً طوال عصر الأسرة العلوية. ولم يشفع للمصريين العرب تفوقهم الملحوظ في المجالات كافة. وبقيت الجماعتان التركية والأوروبية حائزتين المنافع السياسية والاقتصادية حتى الحرب العالمية الأولى، وسقوط الخلافة، فحدث

---

(21) لا نتفق مع ما ذهب إليه علي ليلة في أن «المشروع التحديثي لمحمد علي قد عمل في اتجاه توسيع نطاق وفاعلية الطبقة الوسطى بجناحيها التقليدي والحديث [...] وأن هذه الطبقة منذ بداية ظهورها وتبلورها وهي تؤدي دوراً نضالياً، فهي التي ساندت [من خلال قطاعها التقليدي] محمد علي باشا وأوصلته إلى سدة الحكم والسيطرة فى مواجهة القوة العثمانية المسيطرة والفرنسية الغازية، ثم هي التي أدّت دوراً أساسياً في تجسيد المشروع الاجتماعي لمحمد علي لتحديث مصر». انظر: محمد السعيد إدريس، محرر، **ثورة 23 يوليو 1952: دراسات في الحقبة الناصرية** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2003)، ص 90 وما بعدها. والصحيح أن النخبة الدينية والتجارية ـ وليس الطبقة الوسطى ـ هي التي أوصلت محمد علي إلى سدة الحكم، وقد تنكر لهذه النخبة بعد ذلك، بعد إقالة عمر مكرم من رئاسة نقابة الأشراف، ونفيه إلى دمياط في عام 1809.

اندماج وتحالف بين أعيان الريف من المصريين، والجماعتان التركية والأوروبية، وهو التحالف الذي أوجد الطبقة العليا صبيحة ثورة يوليو 1952.

ب ـ العلاقات الإثنية

من دون تردد، نذهب إلى أن مشكلة الأسرة العلوية، ظلت في انحيازها العرقي وليس الديني، فقد قسموا الناس إلى: عرب (مصريين)، أتراك، شراكسة، أوروبيين، وهكذا. لكن هؤلاء الحكام ـ على اختلاف ميولهم العرقية ـ لم يكونوا متحيزين إلى دين أو مذهب ضد آخر.

فمن الثابت تاريخياً إلى أن محمد علي هو الذي قضى مبدئياً على التفرقة بين الأقباط والمسلمين، وزاد الوالي سعيد باشا بإزالة معظم العقبات التي تحول دون الاندماج الكامل للأقباط في صلب الأمة، بقراراته غير المسبوقة بقبول الأقباط في الجيش، وإلغاء الجزية المفروضة على الذميين بالفرمان الصادر عام 1855. وفي عصر الخديوي إسماعيل نال الأقباط حقوقهم السياسية والاعتبارية بموجب قانون إنشاء مجلس الشورى عام 1866، الذي منحهم الحق في عضوية المجلس أسوة بالمسلمين، إضافة إلى تعيين قضاة من الأقباط في المحاكم، فضلاً عن أن إسماعيل هو أول حاكم يمنح لقب الباشوية لواحد من الأقباط[22].

خاتمة

نستخلص مما سبق أن التحولات الاقتصادية والسياسية التي شهدتها مصر منذ عهد محمد علي لم تستهدف بلورة مشروع اجتماعي شامل، باستثناء تجربة إسماعيل التي انتهت نهاية مأساوية، ومع ذلك بقيت إصلاحاته الحضرية شاهدة حتى الآن. غير ذلك فإن أغلب السكان في مصر من الفلاحين والتجار وأرباب الحرف والصنائع، لم يستفيدوا تاريخياً من أسرة محمد علي. وحُرموا من الثروة التي تولدت من قوة عملهم وبدمائهم وبسخرتهم داخل البلاد، وفي الحملات العسكرية خارج البلاد.

لقد تبددت ثروة مصر في أوهام التوسع بلا نتائج (محمد علي وإسماعيل) أو أُهدرت في البذخ ودفع الرشا للباب العالي من أجل تعديل فرمان أو استصدار فرمان (سعيد، وإسماعيل). أما ثروات الأفراد فقد تركزت في أيدي جماعتين منغلقتين (الأوروبية، والتركية)، منذ عهد محمد علي وحتى نشوب الحرب العالمية الأولى، ثم نشأ تحالف اجتماعي ـ اقتصادي جديد يدمج الأعيان المصريين والأوروبيين والأتراك في جماعة واحدة. هيمنت على الصناعة والتجارة والخدمات الإنتاجية إلى جانب هيمنتها على القطاع الزراعي إلى أن قامت ثورة يوليو 1952، فاستردّ المصريون السيطرة على حياتهم الاجتماعية مرة أخرى □

---

(22) جاك تاجر، **أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام 1922** (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، 1951)، ص 231 وما بعدها.

الحركة السلفية في العراق (1968 ـ 2014)

مفيد الزيدي(*)

أستاذ التاريخ السياسي المعاصر،
مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد.

لم تكن الحركة السلفية ظاهرة جديدة في تاريخ العراق المعاصر، ألا أن تطورها إلى اتجاه التشدد والتطرف ازداد بعد الغزو الأمريكي للعراق عام 2003، ثم بعد أحداث ما عرف بـ «الربيع العربي» عام 2011، وهذا أدى إلى تداعيات سياسية واجتماعية وأيديولوجية، وتراجعات بنيوية في عدة دول عربية، وفي مقدمها العراق مع ظهور سلفية «جهادية» أكثر تطرفاً وتشدداً فيه، وبروز جيل جديد من السلفية مختلف عما سبق، اتجه إلى الشدة والفتك في المكونات والأقليات في المجتمع العراقي، ليكون ذلك بديلاً عمّا كان متوقعاً مواجهته ضد قوى الكولونيالية والاحتلال المفترض في المنطقة. وبالتالي تفاقم الفكر السلفي التكفيري في مرحلة تاريخية لم يشهدها التاريخ العربي من قبل، هدّدت ولا تزال وحدة التراب الوطني وسيادة الدولة العربية المعاصرة.

تعرضت الحركة السلفية لانقسام فكري وتنظيمي نشأت بسببه عدة تيارات وجماعات، منها التيار السلفي «الجهادي»، الذي مع نشأته تكون الحركة السلفية قد اتخذت اتجاهاً جديداً، وخرجت عن مسار التيار السلفي (التقليدي) والانتقال من الفتوى والوعظ والإرشاد، إلى العنف والتطرف والتكفير، من البيئة المحلية إلى البيئة الإقليمية والعالمية، بعد أن تأثر بها شيوخ ورجال دين وشباب متدينون[1].

يعود نشوء الحركة السلفية في العراق إلى مجموعة من العوامل التاريخية والموضوعية التي كانت مرتبطة بظهور الحداثة والعلاقة بالآخر المختلف، فضلاً عن الضرورات الدينية والمذهبية. ومثّلت الظاهرة السلفية في العراق جزءاً من الحالة السلفية العربية التي امتدت منذ منتصف

(*) البريد الإلكتروني: mufeed2003@hotmail.com.

(1) زينب مروة ومحمد شكر، **الحركات السلفية والتكفيرية: رؤى وممارسات** (بيروت: باحث للدراسات الفلسطينية والاستراتيجية، 2016)، ص 20.

القرن العشرين مستمدة جذورها الأيديولوجية من رحم أبرز الحركات الإسلامية (جماعة الإخوان المسلمين) في مصر الملهمة لأغلب الحركات السلفية العربية والإسلامية، التي اختلفت أفكارها وممارساتها جذرياً عن الجيل التالي من السلفيين الذين ظهروا وهم أكثر تطرفاً وعنفاً تجاه الأقليات والمكونات الاجتماعية في مجتمعاتهم وتجسد ذلك في الأحداث التي شهدها العراق بعد 10 حزيران/يونيو 2014.

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تدرس الظاهرة السلفية في العراق في جذورها المبكرة، ولا سيّما منذ أواخر القرن التاسع عشر، وتأثرها بالحالة السلفية المصرية ثم صعودها أو هبوطها في العراق بحسب مواقف الأنظمة الحاكمة تجاهها خلال العهدين الملكي والجمهوري، وتحول الحركة السلفية إلى التكفير والتطرف لتصبح بعد ذلك ظاهرة إرهابية، وبالتالي تسعى الدراسة إلى متابعتها وكشف مفاصلها، وبيان نشاطاتها وقيادتها وطروحاتها بغية التوصل إلى فهم علمي لهذه الظاهرة بهدف مواجهتها ووقف تداعياتها على المجتمع والدولة في العراق.

أما الإشكالية التي تطرحها الدراسة فهي محاولة فهم جذور الحركة السلفية في العراق، ومدى علاقتها المباشرة أو غير المباشرة بالإرهاب والتنظيمات السلفية المتطرفة التي تحولت من الأيديولوجيا الدعوية إلى التكفيرية ولا سيما بعد الاحتلال الأمريكي عام 2003، وصولاً إلى ظهور تنظيمَي القاعدة وداعش. وعليه تهدف الدراسة إلى التعرف إلى أبرز التنظيمات السلفية، وإيجاد الإجابات العلمية عن بعض التساؤلات المطروحة، وهي متى ظهرت بواكير الحركة السلفية في العراق؟، وأبرز الشخصيات والقيادات التي أسّست قواعد العمل السلفي وتنظيماتها؟ وما هي علاقة جماعة الإخوان المسلمين بقيادات السلفية العراقية من الناحية الأيديولودجية والتنظيمية؟ وكيف تحولت السلفية إلى تنظيمات تكفيرية وإرهابية؟

تطرح الدراسة فرضية تحاول إثبات صدقيتها تقوم على أن الفكر السلفي المتشدد كلما توسعت بيئته ونشاطاته وتنظيماته سوف يؤثر أكثر فأكثر في ظهور الحركات الإرهابية كما في الحالة العراقية التي هدّدت الدولة الوطنية في أمنها واستقرارها ووحدتها وسيادتها الوطنية.

أولاً: نشوء وتطور الحركة السلفية في العراق

يعتقد بعض الباحثين العراقيين أن ظهور السلفية العراقية يسبق ظهور حركة محمد بن عبد الوهاب (1703 ـ 1792) مؤسس التيار الوهابي السلفي في شبه الجزيرة العربية بنجد، ثم أخذت السلفية العراقية تنمو مع دعوة ابن عبد الوهاب بعد ذلك. إلا أنها اختلفت عن الوهابية وابتعدت منها مع ظهور مواقف للوهابيين تجاه التصوف والمذاهب والأقليات، فلم يدعو السلفيون في العراق إلى التطرف والتكفير ضد الفرق والمذاهب الإسلامية وارتبطوا بعلاقات حسنة معهم. دخلت السلفية كدعوة وفكر بصورة منهجية إلى العراق من خلال الشيخ أبو الثناء الآلوسي وابنه نعمان الآلوسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم حفيد الأول وهو محمود شكري الآلوسي، وتبعهم حمد بن محمد العسافي ومصطفى أمين الحسيني وعبد السلام الشواف ومحمد

بهجة الأثري وعبد الكريم الأزجي الشيخلي(*) (عبد الكريم الصاعقة) الأب الروحي و«المرجع العلمي» للحركة السلفية في العراق، ونعمان الأعظمي[2].

لم تكن الحركة السلفية ظاهرة جديدة في تاريخ العراق المعاصر، ألا أن تطورها إلى اتجاه التشدد والتطرف ازداد بعد الغزو الأمريكي للعراق عام 2003، ثم بعد أحداث ما عرف بـ «الربيع العربي» عام 2011.

جاء ظهور السلفيين في بعض البلدان العربية منذ منتصف الأربعينيات وحتى التسعينيات من القرن العشرين بالاعتماد على قيادات من الطبقة الوسطى من المعلمين وخطباء المساجد وخريجي الجامعات، والطبقة الدنيا من الريفيين والمزارعين وأفراد الجيش الذين نشطوا في بعض البلدان العربية لنشر الفكر السلفي من دون أن يكون هؤلاء معُدّين فكرياً بصورة علمية[3].

وبهذا فإن السلفية في البيئة العراقية بواكيرها نخبوية من العلماء ورجال الدين الشيوخ وخطباء المساجد الذين أتقنوا العلوم الدينية والشرعية، ودرسوا كتب السلف الصالح وتفقهوا من خلال كتابات ابن حنبل وابن قيم الجوزية وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وكتابات المرجعيات الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين حسن البنا وسيد قطب، التي دفعت عدداً منهم إلى التأثر بالأفكار المتشددة سواء في الدعوة إلى الإسلام الصحيح حسب المنهج السلفي، أم في الممارسات الدنيوية في المجتمع المحلي التي اكتسبت هذه الصفة متأثرةً من جهة أخرى بالتداعيات الأيديولوجية والسياسية التي واجهتها الحركة السلفية العربية. لذا، لا يمكن بأي حال من الأحوال فهم أو دراسة الظاهرة السلفية العراقية من دون قراءة متعمقة في الحركة السلفية

(*) اسمه الكامل عبد الكريم عباس الأزجي الشيخلي، من أبرز قادة الدعوة السلفية العراقية، ولد في محلة الأزج في باب الشيخ في عام 1876، وتلقى علومه على يد مجموعة من شيوخ السلفية منهم منعم ثابت الآلوسي ومحمود شكري الآلوسي وتقي الدين الهلالي المغربي، وله صحيفة سماها **الصاعقة** أسسها في عام 1911، ولكن السلطات منعتها آنذاك. مات عبد الكريم في عام 1959 بسبب المرض. انظر: كاظم الصالح، معد، **السلفية المعاصرة: جذورها التاريخية وتمددها الجغرافي** (النجف الأشرف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، [د. ت.])، ص 72 ـ 73.

(2) محمد أبو رمان، **الصراع على السلفية: قراءة في الأيديولوجيات والخلافات وخارطة الانتشار** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 117 ـ 118؛ عبد الغني عماد، «السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة،» **المستقبل العربي**، السنة 28، العدد 324 (شباط/فبراير 2006)، ص 57؛ علاء عبد الرزاق، «كيفية تعامل الفكر السلفي مع الآخر المختلف في العراق،» ورقة قدّمت إلى: **ندوة الأيديولوجية السلفية وتأثيراتها في العراق المعاصر عقدها مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية بجامعة بغداد وقسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة** (بغداد: المركز؛ بيت الحكمة، 2018).

(3) فواز جرجس، «في جحر الأرنب: بحثاً عن تاريخ داعش،» في: أحمد زغلول شلاطة [وآخرون]، **بين السلفية وإرهاب التكفير: أفكار في التفسير**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 73 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 17؛ للتفاصيل عن دور الطبقة الوسطى في العراق، انظر: مفيد الزيدي، «الطبقة الوسطى والإنتلجنسيا في العراق 1921 ـ 1958،» **دراسات تاريخية** (بغداد)، العدد 41 (2015)، ص 179 ـ 188.

العربية لكون الأولى تأثرت بصورة أو بأخرى بالحالة الثانية في أفكارها وتكوينها ومسارها وتنظيماتها ومواقفها المحلية والعالمية.

وبعد قيام ثورة 14 تموز/يوليو 1958 في العراق واجهت حكومة عبد الكريم قاسم جماعة الإخوان المسلمين بالملاحقة والاعتقال، وهذا أدى إلى مغادرة قياداتها البلاد وتوجهت بوجه خاص إلى السعودية. أخذت السلفية العراقية تنمو تدريجياً منذ ستينيات القرن العشرين بجهود محمد تقي الدين الهلالي المغربي الذي كان له دور بارز في الدعوة الإسلامية في بغداد، في حين عمل عبد الكريم الشيخلي (عبد الكريم الصاعقة) على نشر الأفكار السلفية بين تلاميذه، وهو يمثل محطة للانتقال من العمل الفردي إلى العمل الجماعي المنظم للسلفية، ومن أبرز تلاميذه صبحي جاسم البدري الذي أصبح قيادياً إسلامياً في البلاد، فضلاً عن جماعة الإخوان المسلمين في بغداد والبصرة الذين آمنوا بالسلفية مثل عبد الكريم زيدان وعبد المنعم صالح العلي مع انشقاق عدد من أتباع الإخوان عن الجماعة وتحولهم إلى الحركة السلفية[4].

إن المثلث السلفي (سورية، السعودية، الأردن) في هذه المرحلة كان له تأثيره الفكري والتنظيمي في تاريخ الحركة السلفية العراقية التي واجهت الملاحقة والحظر والاعتقال في زمن النظام السابق.

يبدو أن تفسير ذلك التحول الفكري والتنظيمي في السلفية العراقية يعود إلى التداعيات التي واجهت جماعة الإخوان المسلمين في العراق في عهد عبد الكريم قاسم، التي ربما دفعت السلفية إلى السرّية من جهة والتشدد من أفكارها تجاه النظام القائم من جهة أخرى، وتقاربها واتجاهها نحو العمل مع الحركات السلفية العربية ولا سيما المصرية والسورية في الستينيات من القرن العشرين.

وبعد مجيء حزب البعث إلى الحكم عام 1968 دخلت الحركة السلفية في العراق بالعمل السري الفردي والدعوي، وظهرت قيادات سلفية، منهم إبراهيم خليل المشهداني وسعدون القاضي وقاسم العاني وقاسم الكبيسي وشهاب محمد أمين، إلى جانب سلفيين لم ينضموا إلى العمل التنظيمي أبرزهم عبد الحميد نادر، وهؤلاء جميعاً بلوروا العمل السلفي في العراق في الوقت الذي منعت فيه السلطة الأحزاب الإسلامية، ومنها جماعة الإخوان المسلمين، من العمل وحظرت نشاطاتها. وفي مطلع السبعينيات من القرن الماضي ظهرت جماعة تسمى «جماعة القطبيين في العراق» على غرار تسمية الجماعة في مصر التي ظهرت بعد محاكمة جماعة الإخوان المسلمين أيام الرئيس جمال عبد الناصر، التي خضعت لقيادة سيد قطب وضمت شقيقيه محمد وجمال، وانتقل

---

(4) عن الإخوان المسلمين، انظر: الصالح، معد، **السلفية المعاصرة: جذورها التاريخية وتمددها الجغرافي**، ص 72 ـ 73؛ طه جابر العلواني، **تجربتي مع الحياة السياسية في العراق**، قدّم له وحقّقه عثمان علي (بيروت: منتدى المعارف، 2016)، ج 1، ص 49 ـ 51، ومفيد الزيدي، «التيار السلفي في العراق التحول من الأيديولوجيا إلى التنظيم،» ورقة قدّمت إلى: **ندوة الأيديولوجية السلفية وتأثيراتها في العراق المعاصر عقدها مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية بجامعة بغداد وقسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.**

التنظيم إلى العراق وكان أبرز قياداته سامي رشيد الجنابي وموفق الراوي وعبد الستار عبد الجبار الجنابي ومجموعة من الشبان في منطقة الكرخ ببغداد، وحملت جماعة «السلفية الحركية» فكرة القطبيين ومنهم محمد الجبوري ومحارب عبد اللطيف الجبوري ووليد حسن الجبوري وعاصم الخزرجي وآخرون ممن دعموا الفكرة والنشاطات المعادية للسلطة. ولكنها كانت جماعة محدودة الفاعلية نظراً إلى تراجع جماعة القطبيين في مصر أساساً[(5)]. إلا أن الحركة السلفية بدأت تعمل في الجانب الدعوي المُنظّم السرّي تحت اسم «جماعة التوحيد» أو «حركة الموحدين»، والعمل الدعوي الفردي الذي تبناه عبد الحميد نادر وتلاميذ عبد الكريم الصاعقة أمثال عدنان الطائي ونوري التميمي وصبحي السامرائي وحمدي عبد المجيد السلفي من خلال «جمعية الآداب الإسلامية» وكان هدفهم نشر الدعوة السلفية.

وفي عام 1979 ألقي القبض على العديد من عناصر الجماعة السلفية في الموصل وبغداد والبصرة في حملة أمنية قادتها السلطة وأُلقوا في السجون، علماً أن بعض الشباب السلفيين نظّموا أنفسهم بعيداً من «حركة الموحدين» رغم إيمانهم بأفكار الحركة وتوجهاتها. في حين نشأت «السلفية العلمية» في منتصف السبعينيات من القرن الماضي بزعامة إبراهيم خليل المشهداني وسعدون القاضي ومحمود المشهداني ونظام الرفاعي وفائز الزيدي وجمال القيسي، وانتشرت أفكارها التي تدعو إلى إعلان كفر الحاكم الذي لا يحكم بالشريعة الإسلامية. وصار لهذه الجماعة أتباع ومريدون أبرزهم سامي رشيد الجنابي وعادل الجبوري وأطلقوا على أنفسهم تسمية «السلفية الحركية» وتعرض هذا التيار لضغوط من السلطات الأمنية وألقي القبض على أعضائه[(6)].

يبدو أن تشظي الحركات والتنظيمات السلفية في العراق في هذه المرحلة يعود إلى عدة أسباب: **أولها** عدم التوافق بين قيادات هذه القوى السلفية في القضايا التنظيمية؛ و**ثانيها** مطاردة النظام السابق للحركات الإسلامية ولا سيما السلفية، وهو ما دفع هذه القوى إلى الانشطار التكويني إلى حركات وتنظيمات صغيرة وقليلة العدد منتشرة في عدة مدن شمال ووسط البلاد بحيث يصعب انكشافها أمام السلطات الأمنية، فضلاً عن تسهيل التواصل بينها وبين القوى السلفية الأخرى من دون اختراقها وتفكيكها.

من الناحية الفكرية، كانت السلفية في العراق تنقسم إلى جماعة تزعمها إبراهيم خليل المشهداني الملقب بـ «أبو مصعب» أمير الجماعة ورعد عبد العزيز (نائب أمير الجماعة) ونائب رئيس مجلس الشورى وجميل محمد وقاسم العاني وقاسم الكبيسي وضياء كامل وعلاء الدين محمد علي ومحمد المشهداني (أعضاء مجلس الشورى). دعت الجماعة إلى الثورية والعنف والمواجهة لتحقيق أفكارها، في حين دعا رعد عبد العزيز إلى عدم استخدام العنف لنشر الفكر السلفي. وفي عام 1980 عقد المؤتمر التأسيسي لهذه الجماعة في مدينة البصرة، وانتُخب إبراهيم خليل المشهداني أميراً لها ورئيساً لمجلس الشورى، ورعد عبد العزيز نائباً للأمير وأُقر النظام

---

(5) هشام الهاشمي، «الحركة السلفية في العراق، ج 3»، <http://www.bing.com/search8988k=IESerch Box&form>.

(6) هشام الهاشمي، «الحركة السلفية في العراق، ج 1»، <http://www.alaalem.com/db/a7/09/84>.

الداخلي للجماعة فيما بعد[7]. وفي عام 1979 غادر العراق إلى سورية عدد من أعضاء هذه الجماعة للاتصال بالجماعة السلفية السورية والتعاون معهم. وحضر مندوب الجماعة السلفية في سورية إلى العراق في مطلع عام 1980. وعقدت اجتماعات مع قيادة الجماعة العراقية حول كيفية الوصول إلى الحكم والتعاون الفكري والتنظيمي والقضايا الشرعية والفتاوى، ثم تبعتها زيارة أعضاء من الجماعة السلفية إلى سورية، ولقاء القيادات السلفية وطرح فكرة توسيع فروع الحركة السلفية إلى بقية الدول العربية، ومنها تأسيس تنظيم في الكويت وإحالته على المؤتمر العام الذي كان مقرراً أن يُعقد في سورية بالاشتراك مع فرع الجماعة في الأردن، وأن يشارك العراقيون في هذا المؤتمر وبحدود ثلاثة أعضاء من كل تنظيم. ثم غادر إلى الكويت مسؤول تنظيم العراق إبراهيم خليل المشهداني للاتصال بمسؤولي التنظيم هناك لفتح علاقة بين التنظيمين ومناقشة فكرة عقد المؤتمر العام للجماعة، ثم عقدت لقاءات بين الجانبين أثناء موسم الحج عاميّ 1980 و1981 في السعودية وأجريت حوارات مع الطلبة لفتح فرع للتنظيم هناك، بحيث أصبح تنظيم العراق في الثمانينيات من القرن الماضي بمثابة المشرف على التنظيمات السلفية في البلاد العربية، وقام بواجبات التثقيف وإصدار الكتب والدراسات لابن تيمية وابن القيم الجوزية، وحاول جذب العسكريين والمجندين للتنظيم بهدف إقامة الدولة الإسلامية بصورة سرية حتى الوصول إلى المرحلة العلنية، والتحول بعدها إلى الحلول العسكرية والحصول على الأسلحة من شمال العراق، ودخول أعضاء التنظيم في دورات تدريبية عسكرية هناك وتلقي الدعم من الحركات والجماعات السلفية العربية لتحقيق ذلك[8].

أدى قيام الحرب العراقية ـ الإيرانية إلى تنامي السلفية وموقف السلفيين العراقيين الداعم للمواجهة ضد إيران من جهة، والعلاقة الجيدة لهم مع السعودية من جهة أخرى، مع تحسن العلاقات بين العراق والسعودية في تلك المرحلة.

يظهر أن المثلث السلفي (سورية، السعودية، الأردن) في هذه المرحلة كان له تأثيره الفكري والتنظيمي في تاريخ الحركة السلفية العراقية التي واجهت الملاحقة والحظر والاعتقال في زمن النظام السابق. ورغم ذلك نشطت بالعمل الداخلي السري، وفي التعاون والتواصل مع فروع السلفية العربية في هذه الدول الثلاث فأثّرت وتأثرت بها في ظل الظروف والأحداث المحلية والعربية التي رافقت تلك المرحلة. والملاحظ في هذا الأمر أن الحركة السلفية وقياداتها في هذه الدول الثلاث وبعد أكثر من عقدين ونصف العقد من الزمن كان لها تأثيرها وعلاقاتها مع السلفية العراقية وما زالت حتى اليوم.

ظهرت في مطلع عام 1980 جماعات سلفية صغيرة في عدد من مدن العراق قامت بنشاطات دعوية حتى عام 1985 إلى أن أُطلق سراح جميع السجناء من أتباع «حركة الموحدين»، إذ بدأ التعاون بين الجماعات السلفية التي انقسمت إلى «جماعة فائز الزيدي» وحملت أفكار السلفية مع

---

(7) هشام الهاشمي، «الحركة السلفية في العراق، ج 3».
(8) المصدر نفسه.

منهج «حزب التحرير» وتأثرت بأفكار محمد بن عبد الوهاب وعبد العزيز بن باز وكان زعيمها فائز الزيدي الذي كان على خلاف مع جماعة الإخوان المسلمين بسبب الموقف من أفكار سيد قطب التي لم يتقبلها، ثم ألقي القبض على الزيدي في عام 1990 ونُفذ فيه حكم الإعدام مع أربعة من جماعته بتهمة محاولة قلب نظام الحكم. وانتهت بعد ذلك هذه الجماعة وتنظيمها السلفي(9).

أدى قيام الحرب العراقية ـ الإيرانية إلى تنامي السلفية وموقف السلفيين العراقيين الداعم للمواجهة ضد إيران من جهة، والعلاقة الجيدة لهم مع السعودية من جهة أخرى، مع تحسن العلاقات بين العراق والسعودية في تلك المرحلة، وربما أن السلطات العراقية دعمت السلفيين في العراق بشكل غير مباشر، وأبتعدت عن مضايقتهم وسمحت للكتب والمنشورات الوهابية من السعودية في الدخول إلى العراق. وفي عام 1990 سعى عدد ممّن عرفوا (الجهاديين العرب) أمثال جمال الفلسطيني الملقب «أبو طلحة» وعبد الناصر الجياب الفلسطيني وعبد الحميد الفلسطيني الملقب «أبو عزام» في نقل أفكار «جهادية» إلى العراق، واستخدام القوة المسلحة ونشر وتوزيع الكتب «الجهادية»، ولقيت هذه الأفكار صداها لدى القيادات السلفية مثل سعدون القاضي ومحمد الجبوري وأسامة العزاوي وأمين الجنابي ومؤيد الجبوري ومحمد حردان العيساوي وجمال الحمداني وعبد الرحمن المفتي وعبد المنعم البدراني، وتمت الدعوة إلى ربط «الجهاد» بالعلم وأطلقت تسمية «السلفية الجهادية» على هؤلاء وأتباعهم في تلك المرحلة(10).

من جهة أخرى، وبعد أحداث غزو الكويت في 2 آب/أغسطس 1990 تغيرت سياسة النظام العراقي السابق تجاه الجماعة السلفية بعد حدوث قطيعة سياسية بين العراق والسعودية، وباتت الأجهزة الأمنية تطلق على السلفيين تسمية «الوهابيين» وتتعامل معهم كحركة ممنوعة، وأُلقي القبض على عدد منهم عام 1991، وأعدم الشيخ محمود سعيدة أحد السلفيين المعروفين بعد انتشار أشرطة تسجيل له يكفّر فيها حزب البعث وأعوانه. وشُنّت حملة من الرقابة والاعتقالات على قيادات السلفية في عدد من المدن العراقية. ولكن على الواقع انتشرت الحركة أكثر فأكثر ووصلت في عام 1995 إلى هيمنتها على عدد من المساجد، وإلقاء الخطب في العاصمة بغداد والموصل والأنبار وديالى. وكان تأثُّر هؤلاء بالخطاب السلفي «الجهادي» محدوداً عدا عدد من الأفراد الذين التحقوا بجماعة «الهجرة والتكفير» في مصر وذهبوا إلى أفغانستان بعد عام 1991 عندما تحولت السلفية العراقية إلى النموذج «الوهابي» لتأكيد حضورها في التجمعات السلفية في الداخل والتقارب أكثر من المؤسسة الدينية السعودية. أسهم تحول النظام وهزيمته في حرب تحرير الكويت ومواجهته للولايات المتحدة إلى اتخاذه مفهوم «الحملة الإيمانية» كخطاب ديني عبر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، إذ سمح بدخول المناهج والكتب السلفية من دول الجوار، وبناء الجوامع الكبيرة في بغداد، ومنع بيع الخمور وإقامة دورات لحفظ القرآن داخل منظمات

---

(9) الصالح، معد، **السلفية المعاصرة: جذورها التاريخية وتمددها الجغرافي**، ص 72 ـ 74، والزيدي، «التيار السلفي في العراق التحول من الأيديولوجيا الى التنظيم».

(10) الهاشمي، «الحركة السلفية في العراق، ج 3».

حزب البعث وقياداته، وظهور الرجال أصحاب اللحى الطويلة والدشاديش القصيرة في بعض المدن العراقية[11].

شهدت الحركة السلفية العراقية صعوداً ونزولاً في هذه المرحلة من تاريخها تبعاً للظروف التي عانى منها العراق حرباً وحصاراً، وانعكست على مزاجية النظام السابق وسياسته الداخلية والخارجية، فتارةً يمنع ويقمع الحركة الإسلامية ومنها السلفية كمنهج ثابت أيديولوجي وسياسي، وتارةً أخرى يسمح ويغض النظر عن نشاطات الإسلاميين بل ربما يدعمهم بصورة غير مباشرة بحكم الظروف الداخلية أو تحسن علاقاته مع دول الجوار العربي التي ينشط فيها السلفيون.

عرفت الجماعة السلفية العراقية في عام 1997 انقساماً بين اتجاهين **الأول** «السلفية العلمية»، و**الثاني** «السلفية الجهادية» في قضايا تخص الدعوة والإيمان والتكفير. وحصل تحول في تجربة السلفية «الجهادية» مع ظهور أول تنظيم باسم «أنصار الإسلام» تزعمه الملّا فاتح كريكار في عام2001 من طريق اندماج تنظيمين هما «جند الإسلام» و«حماس الكردية» وانضمام السلفيين من العراقيين والعرب إليها. وأصبحت الجماعة السلفية تنقسم بعد عام 2001 من الناحية الفكرية إلى أربعة أقسام هي:

1 ـ السلفية العلمية (الدعوية)

تعرف بأنها سلفية «معتدلة» تستمد أفكارها ونهجها من جماعة الإخوان المسلمين، وهي استمرار لنهج السلفيين السابقين في الدعوة إلى الله، ومن أبرز قياداتها صبحي السامرائي الذي أصبح رئيس «جمعية الآداب الإسلامية» وانتقل بعد سقوط النظام إلى العيش في لبنان وتوفي في عام 2013 ودفن هناك، ومن تلاميذه أياد عبد اللطيف القيسي ومرشد الحيالي وأحمد عدنان الحمداني وعدنان الطائي الذي تتلمذ على أيدي عبد الكريم الصاعقة، وتقي الدين الهلالي المغربي وانتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين، واختير بعد عام 2003 عضواً في «مجلس شورى هيئة الإرشاد والدعوة السلفية»، ثم مات ودفن في أبي غريب بضواحي بغداد، ومن أبرز تلامذته محمد غازي البغدادي وعماد الجنابي إمام جامع في الفلوجة. ومعهم كان عبد الخالق عثمان أسس «جماعة جند الرحمن» وأسهم في تأسيس «جمعية الأخوة الإسلامية»، ومن أبرز تلامذته فاروق صبري العاني، وإلى جانبهم ظهر نوري قاسم البغدادي (تلميذ فائز الزيدي) وعبد الرزاق العاني وعبد الحميد الأعظمي وغيرهم[12]. وتوزعت السلفية العلمية في العراق بين «السلفية الجامية» و«السلفية الحلبية». **الأولى** التي تزعمها محمد خضير الجبوري وبرزت بعد عام 2003 في مواجهة الاحتلال الأمريكي، وساندت الدخول في القوات الأمنية، الجيش والشرطة، والمشاركة في العلمية السياسية، وهي تتبع في ذلك مواقف السلفية التقليدية في عدم جواز الخروج على الحاكم الشرعي، وأفتت بحرمة التظاهر ضد الحكومة العراقية في عام 2012. أما **الثانية** «السلفية

---

(11) الصالح، معد، **السلفية المعاصرة: جذورها التاريخية وتمددها الجغرافي**، ص 69 ـ 70.

(12) خليل الربيعي، **الحركة السلفية في العراق** (بغداد: دار الكتب العلمية، 2017)، ص 49 ـ 53.

الحلبية» وكان يمثلها «أبو منار العلمي» نسبة إلى «ناحية العلم» في محافظة صلاح الدين، وتعرض للاعتقال من القوات الأمريكية وتولى في حينها منصب مدير الوقف السني في المحافظة[13].

2 ـ السلفية الجهادية (المحلية)

جاءت هذه الجماعة مع ظهور «أنصار الإسلام» في كردستان العراق والاحتلال الأمريكي، وتعدّ أقل تطرفاً من بقية الجماعات السلفية، ولا تؤمن بتكفير الشعب العراقي ولا تعترف بالعملية السياسية ولا تؤمن بالقيام بالعمليات الانتحارية ضد المدنيين.

3 ـ السلفية الجهادية (التكفيرية)

برزت هذه الجماعة في إثر الرؤية التكفيرية تجاه الحكومات الوطنية في البلدان العربية مع ظهور الفكر «الجهادي» في أفغانستان، وآمنت هذه السلفية بالتوحيد والموحدين. إلا أن لها نظرة إلى الولي مختلفة عن السلفية التقليدية وأكثر تشدداً تجاهه. وعلى هذا الأساس برز «الجهاد» محوراً فكرياً وسياسياً لها وأطلقت على نفسها تسمية «السلفية الجهادية». وهي تنقسم إلى قسمين:

أ ـ السلفية السرورية

وترجع في تسميتها إلى الشيخ محمد بن نايف بن سرور الدين زين العابدين (سوري الجنسية) وهو من الإخوان المسلمين، انتقل من سورية إلى السعودية ثم إلى الكويت وبعدها إلى ألمانيا واستقر أخيراً في بريطانيا. جاءت فكرة هذه الجماعة لكي تمزج السلفية مع القطبية في فكر الإخوان المسلمين. أما تنظيماتها في العراق فهي «الجيش الإسلامي» وجناح من «كتائب ثورة العشرين» و«جيش المجاهدين» و«أنصار السنة». وقد تكتلت السلفية السرورية في جبهة هي «جبهة الجهاد والإصلاح»، التي ضمَّت «الجيش الإسلامي» بزعامة أمين خضير الجنابي، و«أنصار السنّة» بزعامة سعدون القاضي، و«الجماعة السلفية للدعوة والقتال» وهي تؤمن بفكرة التكفير والتطرف، ولكن أغلب فصائلها تؤيد العملية السياسية مع التشديد على ضرورة تصحيح مسارها، وشاركت بعض شخصياتها في العمل السياسي، وهي تدعو إلى البعد الوطني ورفض عولمة «الجهاد»، والإيمان بالتدرج في الوصول إلى إقامة الدولة الإسلامية، والعمل السلمي مع الحكام إلى حين الوصول إلى أهدافها، والتفريق بين الشرطة المحلية (في مناطقها) التي لا تستهدفها، والشرطة الاتحادية والجيش العراقي التي تستهدفهما، وهي ترفض العمليات الانتحارية التي تقوم بها السلفية التكفيرية[14].

---

(13) المصدر نفسه، ص 84 ـ 87.

(14) المصدر نفسه، ص 115 ـ 119.

ب ـ السلفية التكفيرية

يعتقد المهتمون بالشأن السلفي أن الفكر التكفيري ظهر في العراق في عام 1986 على يد عبد الله المفتي (رئيس مجلس شورى المجاهدين) فيما بعد، وعبد الرحيم العاني الذي انضم إلى «الجيش الإسلامي» وأسس عام 2008 «كتائب درع الإسلام»، ويونس محمود المشهداني الذي اعتُقل عام 2005؛ إذ أسهم هؤلاء الثلاثة في تأسيس تنظيم «الطائفة المنصورة» في ثمانينيات القرن الماضي. سافر عدد من هؤلاء السلفيين إلى الأردن في عام 1996 منهم محارب الجبوري وأمين الجنابي، وتعاونوا مع نظرائهم هناك[15]. وظهر بعد الاحتلال الأمريكي من بين تنظيمات السلفية التكفيرية «جماعة التوحيد والجهاد في بلاد الرافدين» التي تحولت في عام 2004 إلى «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين» ومبايعة أبي مصعب الزرقاوي (الأردني الجنسية) إلى أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة على السمع والطاعة. ثم أسس الزرقاوي مع جماعة محلية «مجلس شورى المجاهدين في العراق» الذي ضم قوى وجماعات سلفية «جهادية» (جيش الطائفة المنصورة، وسرايا أنصار التوحيد، وسرايا الجهاد الإسلامي، وسرايا الغرباء وغيرهم)، ثم أعلن في عام 2006 عن قيام «حلف المطيبين» الذي ضم «مجلس شورى المجاهدين في العراق» مع جماعات سلفية أخرى (جيش الفاتحين، وجند الصحابة، وكتائب أنصار التوحيد والسُنة). وتأسست «الهيئة العليا للدعوة والإرشاد والفتوى» التي عرَّفت نفسها بأنها «هيئة علمية إسلامية سلفية تسعى إلى جمع أهل السُنة والجماعة»، وكان مقرها «جامع أم الطبول» في بغداد، الذي قامت بتغير تسميته إلى «جامع ابن تيمية»، وألقي القبض على مهدي الصميدعي الأمين العام للهيئة مرتين آخرها في تشرين الثاني/نوفمبر 2004 ومكث أربع سنوات في السجن، وانتهى بذلك عمل هذه الهيئة. ثم ظهر تنظيم سلفي جديد (تجمع الشورى لأهل السُنة والجماعة)، وضم الجماعة السلفية وجماعة الإخوان المسلمين والحركة الصوفية، وكان من المؤمل أن يكون هذا التنظيم الممثل لأهل السُنّة والجماعة في العراق، وأبرز قياداته محمد أحمد الراشد وهو الاسم الحركي لعبد المنعم العلي العزّي (انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين منذ عام 1953)، وعبد القادر العاني (الحركة الصوفية)، وفخري القيسي (الجماعة السلفية)، وعقدت الهيئة التأسيسية اجتماعاً لها في 25 كانون الأول/ديسمبر 2003 في جامع أم القرى في بغداد وكان فخري القيسي الأمين العام لمجلس شورى أهل السُنة والجماعة، ولكن التجمع لم يستمر في العمل طويلاً، وتخلى فخري القيسي عن الفكر السلفي ودخل العمل السياسي ليترشح إلى مجلس النواب العراقي في عام 2005. لكنه لم يفز في الانتخابات وغادر البلاد إلى سورية ومكث فيها،

إن الأحزاب الإسلامية الكردية في العراق لم تستطع أن تستفيد من التجارب السابقة، وتعمل على تأسيس ائتلاف سياسي موحد لكي تشارك في الانتخابات البرلمانية في كردستان العراق.

---

(15) المصدر نفسه، ص 140 ـ 141. انظر أيضاً: يحيى الكبيسي، «السلفية في العراق: تقلبات الداخل وتجاذبات الخارج،» مركز الجزيرة للدراسات، 6 أيار/مايو 2013، <http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2013/05/20135610401720239.html>.

وشارك أحد القيادات السلفية محمود المشهداني في انتخابات مجلس النواب عام 2005 وأصبح رئيساً للمجلس، وغادر مهدي الصميدعي العراق عام 2008 إلى سورية ثم عاد إلى البلاد عام 2012 وأسس «هيئة إفتاء أهل السُنة» وأصبح رئيساً لها.

4 ـ السلفية الحركية

السلفية الحركية (أو الحزبية) هي الأبرز، ظهرت في الستينيات من القرن الماضي كأول تنظيم سلفي يكرس جهوده في نشر الدعوة ومواجهة ما يسميه «الانحراف الفكري». وكان نشاط جماعة الإخوان المسلمين دفع عدداً من السلفيين العراقيين الشبان إلى تقليدهم والاتجاه نحو الحزبية السلفية ومنها الحركية، وكانت تسعى إلى العمل الدعوي حتى عام 2010، وبعد أحداث الربيع العربي انتقلت الحركة إلى المسمى الحزبي في العراق باسم «هيئة الدعوة والإفتاء»، وفي مصر باسم «حزب النور»[16].

5 ـ جماعة الموحدين

أسس هذه الجماعة تلاميذ عبد الكريم الصاعقة في عام 1961 لممارسة العمل السلفي الدعوي ومحاربة البدع وهدفها إقامة الدولة الإسلامية، وهي لم تمارس العمل السياسي بل العمل الدعوي. وعملت بسرّية واختير عبد الحميد نادر رئيساً لها ومعه صبحي الحديثي والشيخ عبد القادر داود وعبد الكريم ولي وحسين القيسي، وعقدت اجتماعات سرّية في بغداد وأنشأت تنظيماً عسكرياً لها ودخل بعض أعضائها في الكلية العسكرية، واستمرت في نشاطها حتى سبعينيات القرن الماضي. ويبدو أن الحركة انتهت وجاء بدلاً منها «حركة الموحدين» ووصفت بأنها جماعة سلفية في الوجهة والاتجاه، دعوية في العقيدة والاعتقاد، وجهادية في النصرة والانتصار. وتشكّلت قيادتها من إبراهيم المشهداني أميراً ورئيساً لمجلس الشورى، والمهندس رعد النعيمي نائباً له، وجميل محمد وقاسم العاني وقاسم الكبيسي وضياء كامل وعلاء محمد علي أعضاء. وفي عام 1980 اكتشف أمرهم من قبل السلطات فألقوا في السجون، وفصل سعدون القاضي ومحمود المشهداني من الخدمة في الجيش. وفي عام 1990 التحق بعض أعضائها في «الجهاد» الأفغاني، وخرج في عام 1994 بعض أعضائها إلى شمال العراق هرباً من ملاحقة القوى الأمنية، وتم توحيد الجماعة في عام 1997 بجناح عربي، وآخر كردي وأصبح «أبو وائل» وهو سعدون العاني أميراً للجماعة. وفي عام 2001 أعلن عن تشكيل «جند الإسلام» واختير أبو عبد الله الشافعي أميراً لها وأبو وائل مسؤولاً للهيئة الشرعية، وكان للجماعة قيادات منها محمود المشهداني ومحارب الجبوري وعبد الله الزوبعي، وقامت بأعمال مسلحة ضد النظام عام 2000 في مناطق من بغداد[17].

يبدو لنا أن الاحتلال الأمريكي للعراق قد أسهم أكثر فأكثر في تحول الإسلاميين الحركيين والقوى السلفية، المعتدلة أو المتشددة منها، إلى العمل العسكري كجزء منه باسم المقاومة، أو الحركات «الجهادية» التي تحولت تدريجياً بعد عام 2004 إلى مواجهة القوى الأمنية والجيش

---

(16) الربيعي، المصدر نفسه، ص 56 ـ 58.

(17) المصدر نفسه، ص 66 ـ 70.

العراقي، ومهاجمة أطياف واسعة من الشعب بالتكفير والملاحقة على نحوٍ أخرج الفكر السلفي من «التقليدية» إلى السلفية «المتشددة» بحيث تراجعت أغلب القيادات والمرجعيات التاريخية المؤسسة لها لكي تعلن رفضها الضمني ذاهبةً إلى العمل السياسي في ركب التجربة الديمقراطية رغم تعثراتها، أو الانزواء بعيداً في الداخل أو الهجرة إلى الخارج، وظهور قيادات جديدة تشربت بمنابع الفكر السلفي بالتجربة الوهابية وجذورها الفكرية التي تعد الأكثر تشدداً.

أدت أزمة الكويت والعقوبات السياسية والحصار الاقتصادي، وتراجع مكانة ونفوذ السلطة الحاكمة، إلى منح التنظيمات السلفية العراقية النشاط وحرية الحركة سواء في الداخل أو في الخارج.

من جهة أخرى، فقد قُتل أغلب قيادات السلفية «الجهادية» في العراق ومنهم أبو مصعب الزرقاوي، وأبو أيوب المصري، وألقي القبض على آخرين سجنوا أو نُفذ حكم الإعدام بهم. ودعت القيادات السلفية إلى عقد اجتماعات خارج العراق للتوصل إلى صيغة توافقية بين أطرافها باستثناء السلفية الجهادية التي يمثلها تنظيما القاعدة والدولة الإسلامية في العراق والشام/داعش، والسلفية الجامية التي يمثلها أبو المنار العلمي اللذين لم توجه لهما الدعوة لحضور اجتماعات عقدت في مدينة اسطنبول التركية في تشرين الأول/أكتوبر 2012، ثم عقدت اجتماعات فيها في كانون الثاني/يناير 2013 وحضرها العديد من السلفيين العراقيين من مختلف التيارات والجماعات (أمثال الجيش الإسلامي وأنصار السُنة وجيش المجاهدين وآخرين)، الذين ينبذون العنف والفتنة، وطرحت فكرة إقامة تجمع سلفي يحمل اسم «الرابطة السلفية» لكنها لم تجد التطبيق الفعلي على الواقع(18).

وجاء ظهور تنظيم داعش الإرهابي كقاعدة عملية للحركة السلفية «الجهادية» ليخلف عملياً تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، ويسيطر على أراضٍ واسعة في سورية ثم انتقل إلى العراق، واحتل الموصل في 10 حزيران/يونيو 2014 فالأنبار وصلاح الدين وأجزاء من ديالى وكركوك(19). وأعلن زعيمه إبراهيم عوّاد إبراهيم علي البدري السامرّائي الملقب باسمه الميداني (أبو بكر البغدادي) الخليفة الجديد لهذه الدولة المزعومة والحاكم الأعلى لبلاد المسلمين، واتجه للتركيز على «الشيعة» والدولتين السورية والعراقية لا على العدو البعيد الولايات المتحدة وإسرائيل. ويعتقد فواز جرجس أن استخدام التنظيم للعنف بقسوة يعود لعدة أسباب هي:

1 ـ انتسابه في الجذور إلى تنظيم القاعدة في العراق من جيل السلفية «الجهادية» التي تركز على الهوية والسياسة المحلية.

2 ـ أغلبية عناصره عراقية محلية استخدمت إرث البلاد من العنف والحروب السابقة.

---

(18) الكبيسي، «السلفية في العراق: تقلبات الداخل وتجاذبات الخارج،» مركز الجزيرة للدراسات.

(19) المصدر نفسه.

3 ـ قادة تنظيم داعش بالغالب هم من الضباط والأفراد في الجيش السابق[20].

ثانياً: التنظيمات السلفية في كردستان العراق

1 ـ الحركة الإسلامية في كردستان

تأسست هذه الحركة في كردستان شمال العراق في مدينة حلبجة بالسليمانية، وكان المرشد الروحي لها الملا عثمان بن عبد العزيز، وأصولها سلفية تدعو إلى فرض الشريعة الإسلامية متأثرة بفكر جماعة الإخوان المسلمين، ثم تحولت إلى قوة مسلحة بعد التصعيد العسكري في حلبجة في منتصف عام 1987 بعد ضربها بالأسلحة الكيميائية، وأخذت تقاتل ضد النظام في تلك المرحلة. وأصبح الملا علي عبد العزيز زعيماً لها بعد وفاة شقيقه الملا عثمان عام 1991، ومن بينها ظهر «الاتحاد الإسلامي الكردستاني» وكان يسير على نهج جماعة الإخوان المسلمين واتباع العمل السياسي بعيداً من الفكر «الجهادي». واتحدت هذه الحركة مع حركة النهضة الإسلامية برئاسة صدّيق عبد العزيز عام 1999 فتغيرت تسميتها إلى «حركة الوحدة الإسلامية» وأصبح لها محطتان إذاعيتان ومسجد كبير في كردستان. وعندما قرّرت الولايات المتحدة دعم قوى المعارضة العراقية وتقديمها مختلف أنواع الدعم للمعارضة العراقية في داخل العراق وخارجه لإسقاط النظام السابق كان من بينها الحركة الإسلامية في كردستان العراق[21].

2 ـ الجماعة الإسلامية في كردستان

ظهرت الجماعة بزعامة علي بابير وكانت جزءاً من حركة الوحدة الإسلامية، وبعد ظهور خلافات داخل صفوفها انشقت «الجماعة الإسلامية» في 30 أيار/مايو 2001 مع عدد من قادتها بزعامة علي بابير لتشكل «الجماعة الإسلامية في كردستان» وإمام الجماعة هو الشيخ محمد البرزنجي الذي يمثل السلطة الدينية لها، وهو من كبار علماء الدين الأكراد في شمال العراق، ويوصف بأنه من رجال الصحوة الإسلامية. قدّمت الجماعة نفسها في بيان صدر عنها في 11 تشرين الأول/أكتوبر 2003 بأنها تهدف إلى التعاون مع الجماعات الإسلامية والشخصيات الإسلامية، وتتبع «المذهب السلفي والاتجاه الصوفي»، والتقاليد العلمية، وتسعى للعمل الإسلامي من أجل السلام وتصحيح الأخطاء في العالم الإسلامي عن طريق الحوار[22].

---

(20) جرجس، «في جحر الأرنب: بحثاً عن تاريخ داعش،» ص 33 ـ 51.

(21) انظر: **التقرير الاستراتيجي الخليجي، 1991 ـ 2000** (الشارقة: وحدة الدراسات ـ جريدة الخليج، 2000)، ص 158؛ أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 237 ـ 238، وهاني السباعي، «الحركات الإسلامية الجهادية،» شبكة البصرة نت، <http://www.albasrah.net>.

(22) كاثلين رودولفو، «دراسة استقصائية عن الجماعات المسلحة في العراق،» <http://www.smallwar soumal.com> أيضاً لقاء مع أمير الجماعة علي بابير مع قناة الجزيرة الفضائية، 4/6/2006.

الجدير بالذكر أن الأحزاب الإسلامية الكردية في العراق لم تستطع أن تستفيد من التجارب السابقة، وتعمل على تأسيس ائتلاف سياسي موحد لكي تشارك في الانتخابات البرلمانية في كردستان العراق، وأبرز هذه الأحزاب هي «الجماعة الإسلامية في كردستان» و«الاتحاد الإسلامي الكردستاني»، و«الحركة الإسلامية في كردستان». ويعتقد معارضو هذه الفكرة بأن الائتلاف بين القوى الإسلامية في كردستان لا يحل المشكلة لأن أساسها ليس دينياً، بل سياسياً مع الحكومة المركزية في بغداد، وهذا لا يستدعي إقامة تحالف إسلامي كردي بل تفاهمات بين مختلف القوى العلمانية والإسلامية في كردستان العراق للدخول في مفاوضات جادة مع الحكومة المركزية بصوت كردي موحد. ورغم ذلك فإن الجماعة الإسلامية في كردستان شاركت في الانتخابات البرلمانية للأعوام 2010، 2014 وحققت حضوراً محدوداً في مجلس النواب، وأسهمت في المباحثات السياسية ضمن الوفد الكردي من أجل تشكيل الحكومات العراقية بعد عام 2010.

3 ـ جماعة جند الإسلام

وهي جماعة صغيرة سلفية ظهرت بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 في واشنطن ونيويورك وكان مقرها كردستان العراق، وضمت بعض الإسلاميين الذين سبق أن شاركوا «الجهاد» الأفغاني، وتزعَّم الجماعة أبو عبيد الله الشافعي واسمه الحقيقي وريا هوليري، وكان ينتمي في عام 1994 إلى حركة الوحدة الإسلامية في أربيل. انتشرت الجماعة على طول شريط القرى بين حلبجة والمناطق المتاخمة للحدود الإيرانية وأهمها قرية البيارة مقر قيادتها، وكانت الجماعة تعمل بدعوى الحسبة وتأمر بغلق المتاجر أثناء أوقات الصلاة، وتمنع بيع الخمور وتدعو إلى الإعداد والتجهيز «للجهاد» ضد الأعداء، ويطلق على الحركة تسمية «حماس الكردية»، واندمجت في 10 كانون الأول/ديسمبر 2001 مع حركة التوحيد ليكوّنا معاً جماعة أنصار الإسلام.

4 ـ جماعة أنصار الإسلام

تنظيم سلفي تكوّن من حركة التوحيد والحركة الإسلامية في كردستان العراق في المرحلة الأولى، ونظّم اجتماعات في كيفية الإصلاح أدت إلى التوصل إلى فكرة توحيد الجماعات الداعية للإصلاح في جماعة واحدة، فظهرت جماعة أنصار الإسلام نتيجة الاندماج الذي تم بين حركة التوحيد من جهة، وجماعة جند الإسلام من جهة أخرى في المرحلة الثانية، وبرز قائدها الملا فاتح كريكار (وكان قيد الإقامة الجبرية منذ عام 1991 في النرويج)، وتدرب في معسكرات تنظيم القاعدة في أفغانستان. إلا أن جذور الجماعة تعود إلى الحركة الإسلامية في كردستان العراق منذ ثمانينيات القرن العشرين، وتحولت حلبجة إلى مقر للتيارات السلفية «الجهادية» التي ظهرت منها جماعة أنصار الإسلام. ولكن بعد عام 1988 ضيّق النظام السابق على الجماعة، ثم عادت الحركة السلفية بقوة في صفوف المهجرين بمخيمات كردستان العراق، وصعود التيار السلفي إلى مركز القيادة في الحركة الإسلامية في شمال العراق[23]. وتبنَّت الجماعة الفكر السلفي «الجهادي» متأثرة بالسلفية الوهابية، ثم فكر سيد قطب والمنهج الحركي لجماعة الجهاد المصرية.

---

(23) السباعي، «الحركات الإسلامية الجهادية،» شبكة البصرة نت.

وكانت علاقات متوترة مع الأحزاب الكردية المتنفذة وهما الاتحاد الوطني الكردستاني والحزب الديمقراطي الكردستاني، وانعكس على موقف الولايات المتحدة من الجماعة ووضعت في آذار/مارس 2004 على لائحة المنظمات الإرهابية من قبل الولايات المتحدة وشنت الطائرات الأمريكية B52 حملة جوية على معسكراتها لارتباطها بالقاعدة، وقتل نحو 57 شخصاً من أعضائها ودمرت أغلب معسكراتها[24]. وفي شباط/فبراير عام 2004 أعلنت جماعة أنصار الإسلام مسؤوليتها عن عمليات انتحارية وتفجيرات في مكاتب الحزبين الكرديين في أربيل، وشاركت في نيسان/أبريل 2004 في المواجهات العسكرية مع القوات الأمريكية[25].

5 ـ جيش أنصار السنّة

تأسس في أيلول/سبتمبر 2003 كتنظيم سلفي وتكونت قواعده من أعضاء من جماعة أنصار الإسلام وعناصر سلفية أخرى واستقطب جماعات «جهادية»، وضمت عناصر «المجاهدين العرب» في أفغانستان الذين تسللوا عبر الحدود سواء من أتباع القاعدة أو من المتعاطفين معها، وهي امتداد لجماعة أنصار الإسلام بقيادة الملا كريكار بعد تعرضها لملاحقات القوات الأمريكية والعراقية لها[26]، وتولى قيادتها أبو عبد الله الحسن بن محمود، وأعلنت عملياتها باسم الهيئة العسكرية لجيش أنصار السنّة، وأعلنت أنها تسعى إلى تحرير العراق من الاحتلال وفرض الإسلام دين الله ورفض العملية السياسية في البلاد. وهي انتشرت في شمال العراق والموصل إلى جانب بعض المحافظات الغربية، وطالبت الجماعة في بيان لها في 21 شباط/فبراير 2004 بالقتال ضد القوات الأمريكية، وأعلنت أنها نفّذت سلسلة عمليات منها تفجيرات في أربيل، وتفجير السفارة التركية ببغداد عام 2003، ثم تفجير مكتب الاتحاد الوطني الكردستاني في كركوك في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 2003 وهجمات أخرى[27]. وحصل خلاف في صفوف الجماعة عام 2007 ليظهر جناحان، **الأول** جناح أبو وائل (عبد الوهاب الحيدة) وانضم إلى جبهة الجهاد والإصلاح، ثم التحق بالمجلس السياسي للمقاومة باسم جماعة أنصار السنة ـ الهيئة الشرعية. أما الجناح الثاني فتزعمه أبو عبيد الله الشافعي وانضم عام 2008 إلى أنصار الإسلام وتحول إلى تحالف مع تنظيم القاعدة في العراق. وقد واجه جيش أنصار السنّة

إن تفسير تعدد الجماعة السلفية العراقية يعود إلى الغزو والاحتلال الأمريكي عام 2003، الذي فجّر العمل السلفي فظهر عدد من التنظيمات وانتشرت قواعدها في عدد من مناطق العراق وغالباً ما رفضت العملية السياسية في البلاد.

---

(24) المصدر نفسه.

(25) انظر: «جماعة أنصار الإسلام،» موقع بي بي سي <http://www.bbc.com>.

(26) **الشرق الأوسط** (لندن)، 2005/10/29.

(27) رودولفو، «دراسة استقصائية عن الجماعات المسلحة في العراق».

حملة اعتقالات لقياداته من جانب السلطات الأمنية ضمن حملة شنتها الحكومة العراقية قبل إجراء الانتخابات البرلمانية عام 2010[28].

جدير بالإشارة أن شمال العراق أو إقليم كردستان كان مأوى للحركات الإسلامية واليسارية بعد وصول حزب البعث إلى الحكم، وتلك اللحظة الفارقة في المواجهة بين النظام السابق وهذه القوى السياسية في البلاد، فالتجأت أغلب القيادات والشخصيات الإسلامية واليسارية، بمن فيها جماعة الإخوان المسلمين والسلفيين وحزب الدعوة الإسلامية والحزب الشيوعي وغيرهم إلى شمال العراق؛ تعاونوا مع القيادات الكردية طوال أكثر من ثلاثة عقود من الزمن. وبالتالي تطورت وتنوعت القوى والتنظيمات السلفية الكردية بحيث أصبحت ملاذاً للسلفيين الهاربين من مواجهة النظام القائم وعملت على تنسيق نشاطاتها والقيام بأعمالها العسكرية أو نتاجاتها الفكرية بعيداً من قبضة الدولة المركزية، وهذا ما يفسر ربما تطور وتنوع اتجاهات ومسميات التنظيمات السلفية الكردية مقارنةً بنظيراتها في بقية المدن العراقية.

خاتمة

ظهرت جماعات وتنظيمات سلفية في العراق بعد عام 1968، في سياق تنامي الظاهرة الإسلامية في الوطن العربي بعد ما أصاب العرب من نكسة حزيران/يونيو عام 1967 حيث انتشرت التنظيمات الإسلامية في أكثر من مكان ومنها العراق، فضلاً عن سياسة النظام السابق في منع العمل الحزبي والعمل الإسلامي ومطاردة الأفراد والقيادات الإسلامية في داخل العراق، ومنها الحركة السلفية، وهذا جعلها تتجه إلى العمل السري. وهي تأثرت بالأحزاب السلفية في الدول العربية، وأبرزها جماعة الإخوان المسلمين في مصر، ذلك التأثير المعنوي أو الأيديولوجي أو السياسي الذي انعكس على الساحة العراقية. ومنها ظاهرة التشدد والتطرف التي اتبعتها أغلب الحركات السلفية، والمواجهة مع الحكومات العراقية المتعاقبة بعد عام 2003، وتكفير العديد من مكونات الشعب والأقليات الإثنية والعرقية.

أدت أزمة الكويت والعقوبات السياسية والحصار الاقتصادي، وتراجع مكانة ونفوذ السلطة الحاكمة، إلى منح التنظيمات السلفية العراقية النشاط وحرية الحركة سواء في الداخل أو في الخارج، ومنها تأسيس الجمعيات الخيرية والدينية وجمع التبرعات والأنشطة الثقافية والاجتماعية من قبل شخصيات إسلامية تركت العمل الحزبي، ومزاولة الأعمال التجارية والأكاديمية والتعليمية. لكنها نشطت من أجل إعادة العمل التنظيمي مع تكثيف الاتصالات مع القيادات الإسلامية العراقية المقيمة في الخارج، والاتصال بكردستان العراق لتنسيق المواقف والأنشطة الإسلامية بصورة سرية على الرغم من أن هذه الأعمال كانت تحت مراقبة السلطة، وتم التغاضي عنها نظراً إلى حالة الضعف التي مر بها النظام، والأزمات الداخلية التي عاشتها البلاد جعلته يهادن الحركات الإسلامية.

---

(28) انظر: عمر عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية،» موسوعة الرشيد.

لعل بروز ظاهرة الإرهاب في مطلع القرن الحادي والعشرين مع تنامي الأفكار «الجهادية» لدى بعض الحركات الإسلامية التكفيرية، مثل تنظيميّ القاعدة وداعش، التي كانت ولا تزال لها فروع في عدة دول عربية مثل سورية والعراق ومصر وليبيا واليمن ودول آسيوية وأفريقية أخرى دعت إلى العمل «الجهادي» وانتقلت إلى عدة عواصم أوروبية[29].

إن تفسير تعدد الجماعة السلفية العراقية يعود إلى الغزو والاحتلال الأمريكي عام 2003، الذي فجّر العمل السلفي فظهر عدد من التنظيمات وانتشرت قواعدها في عدد من مناطق العراق وغالباً ما رفضت العملية السياسية في البلاد، إلى جانب عدد من التنظيمات والحركات السلفية القريبة من أفكار تنظيم القاعدة وتفرعاته، وما فعلت من قتل ونهب وتهجير وتكفير وسبي للنساء، ومحاولة طمس هوية ووجود الأقليات في المجتمع. وهذا الأمر يحتاج إلى العمل الحكومي والمجتمعي في العراق في المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية والاجتماعية لتجاوز الفكر التكفيري والتطرّف والتشدد، والاستفادة من دروس التاريخ القريب لتجاوزها في المستقبل، ومنع ظهور مثل هذه الأفكار ومعالجتها ومكافحتها وإبعادها من حياة العراقيين المعروفين عبر التاريخ بالتسامح والأخوة والكرم وحب الوطن والعروبة وممارسة الإسلام المعتدل □

(29) خير سالم ذيابات، «البعد الدولي لظاهرة الذئاب المنفردة،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت)، السنة 46، العدد 2 (2018)، ص 169.

النظام السياسي اللبناني وتناقضات السياسات التنموية من إيرفد إلى ماكينزي(*)

حسين قاسم دياب(**)

أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية.

مقدمة

أصبحت قضية التنمية من اهتمام العلم والسياسة في الوقت نفسه، ولم يعد من المقبول ونحن في العقد الثاني من الألفية الثالثة، أن تبقى مجتمعاتنا رهينة تخلفها من خلال التجارب التي يقوم بها رجال السياسة في لبنان منذ ولادته إلى الآن، بطرح أوراق إصلاحية كانت بعدد رؤساء الجمهورية الذين توالوا على الحكم من دون أي استثناء، وعُدَّت من الأولويات الأساسية عند بداية كل عهد رئاسي. لقد كان أهمها تجربة إيرفد[1] في عهد الرئيس فؤاد شهاب، وحالياً هناك خطة إصلاحية تنموية – ليست الأولى وربما لن تكون الأخيرة ـ تجربة ماكينزي. إن تعدد المشاريع الإصلاحية وتكرارها يؤكد الشعور السائد في المجتمع اللبناني وعلى المستويات كافة، بضرورة القيام بإصلاحات إدارية وسياسية واقتصادية وتطويرها لتواكب أماني الشعب ومتطلبات الدولة الحديثة. لكن هذه الأوراق والخطط الإصلاحية التنموية لم تسفر للأسف إلا عن تعميق الأزمة

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة «النظام السياسي اللبناني ودوره في التنمية المجتمعية: تطلعات واقتراحات»، عقدت في مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية بتاريخ 21 آذار/مارس 2019.

(**) البريد الإلكتروني: diabco_61@hotmail.com.

(1) في 23 تشرين الأول/أكتوبر من عام 1959، تعاقدت الحكومة اللبنانية، بشخص وزير التصميم العام فؤاد بطرس، مع مؤسسة إيرفد الفرنسية، بشخص رئيسها الأب لويس جوزف لوبريه، لإرسال إحدى بعثاتها للعمل في لبنان، وكان العقد يقضي بقيام بعثة إيرفد بإجراء دراسة شاملة للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في لبنان وإعداد برامج عمل في ضوئها، لتستنير الحكومة اللبنانية بها في تسيير الأعمال الحكومية. انظر: جبرايل يونس، **بعثة إيرفد: الفرصة الإنمائية الضائعة** (بيروت: دار نوفل، 2016)، ص 14.

البنيوية، وتوسيع التفاوتات الاجتماعية والمناطقية، وتعميق اللامساواة المعيشية. وقد تبين أنه بعد أكثر من نصف قرن على المحاولات التنموية في لبنان، كشفت تلك المحاولات عمق التخلف وتجذّره في البنية المجتمعية، وأن قضية التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمع متعدد كلبنان، يطرح الكثير من التساؤلات المنهجية حول السبل الصحيحة لمقاربة التنمية ضمن النظام السياسي اللبناني الفريد في صيغته وتطبيقاته، الأمر الذي أدى إلى تعقيدات وصعوبات، بعثرت العائد الاجتماعي المتوقع من حصيلة الاستثمارات المادية والبشرية والإدارية، وخلق حالة من التفكك أسفرت عن عدد من المشاكل المجتمعية، ما زلنا نعيش صداها حتى الآن. فلبنان بلد معقد التركيب، وله ميزاته وخصائصه شبه الفريدة، وتحكمه عوامل سياسية واجتماعية وثقافية تتحكم بالأمور الأساسية فيه، وتؤثر في مسارات الحكم والتنمية بطريقة التناقض داخلياً وخارجياً.

أولاً: تناقض بين مشروعين

يبرز التناقض في سياسات التنمية في لبنان بين عهد وآخر بصورة واضحة من خلال المقارنة بين مشروع بعثة إيرفد في العهد الشهابي ومشروع ماكينزي في العهد الحريري. المشروع **الأول**، تحت عنوان عريض (الإعمار والتنمية)، والمشروع **الثاني**، تحت عنوان عريض أيضاً (إعادة الإعمار وخطط التنمية). إن الإجهار بهذا التناقض يومئ بالالتفاف إلى سياسة معينة، أما الاعتبار بالمسار تخفيفاً لحدة التناقض، فهو تماماً تخفٍّ وراء إصبع. ولتوضيح هذا التناقض وقبل البدء بتحليل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في لبنان، من إيرفد إلى ماكينزي، علينا شرح، ولو باختصار، ما المقصود بأوجه التناقض بين تينك المرحلتين أو المشروعين.

يتعرض لبنان لمساءلة أساسياته البنيوية ولتمزقات تُغرق المجتمع وتجعل السلطة عاجزةً عن اتخاذ أي قرار تفرضه الضرورة، إضافة إلى أن لبنان لم يكن مؤهلاً للاستقلال عندما استُبدل المستبدّ بالوصيّ.

ـ **المشروع الأول**: بناءً على تَلوّن الخطط خارجياً والأرض الخصبة داخلياً، كادت وعكة 1958 تكون مدمّرة لولا ولادة ما يمكن تسميته المشروع الأول: المرحلة الشهابية (نسبة إلى الرئيس الراحل فؤاد شهاب)، ذات الخيارات الليبرالية، تحكمه دولة الرعاية، له قاعدة «الإعمار والتنمية»، والجذر «رأسمالية صناعية»، أما النتائج فكانت بناء دولة المؤسسات، وإقامة الدعائم الأولى لكل المؤسسات والمرافق الحياتية والاقتصادية والاجتماعية. فكان للبنان ليبراليته الخاصة، ورأسمالية صناعية، تقدّم لبنان بهما على مختلف دول الجوار، لا بل أصبح القلب النابض لها ومركزاً أولياً بين الشرق والغرب. إلا أن هذه المرحلة التي أخفقت في وأد بذور الطائفية، أودعت حَملها سنة 1975 في حربٍ تعدد آباؤها الخارجيون وقبلت الأرض الأم بتعدد الآباء.

ـ **المشروع الثاني**: بناءً على تفشّي المرض العضال في النسيج اللبناني لمدة خمس عشرة سنة، كان في سنة 1990 لا بد من البحث عن مخرج أو حلّ يُعيد النبض في شرايين دولة خارت قواها وتآكلت أسسها ومعظم مقومات نهوضها؛ فكان ما سمّي آنذاك المشروع الثاني: المرحلة

الحريرية (نسبة إلى الرئيس الراحل رفيق الحريري)، ذات الخيارات النيوليبرالية (ويطلق عليها البعض، الرأسمالية المتوحشة)، تحكمه وتتحكّم في خياراته الدول المانحة، له قاعدة «إعادة الإعمار وخطط التنمية»، والجذر «رأسمالية مصرفية»، أما النتائج فكانت تدمير دولة المؤسسات، وإهلاك الأصول. ولم تكتفِ هذه المرحلة بتثليث القطاعات الإنتاجية، إنما كان لها تثليث القطاع الثالث: فبدلاً من أن يقوم على الخدمات والتجارة والسياسات المالية، زاد عليها لتفرّده بالصناعة المصرفية لا بل بالفذلكة المالية. وهذا ما أدى بنا إلى الطلب (في الطلب ضعف ووهن وخنوع، طلب من ماكينزي، بينما في الاستدعاء قوة وصلابة، استدعاء إيرفد) من باكتل سنة 1992، بداية مرحلة النهوض والإعمار، وتكرّ بعد ذلك سبحة شركات الاستشارات لتتلون بعدها بتلوّن الخطط وصولاً إلى شركة استشارات الأعمال «ماكينزي».

ثانياً: أي ثمن ندفعه؟

بعد توضيح أسس التناقض بين مشروعين، لا بد لنا من دراسة النتائج المُتحصّلة، لجهة اختلاف الأزمات الاقتصادية بحسب الدول، من حيث الأسباب والحدّة والتأثر والتأثير بالعوامل الجغرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وصولاً إلى الارتباطات المُلزمة. وللبنان خاصية بنيوية إضافة إلى تلوّن ارتباطاته وتعددها وإلى محورية العلاقات السياسية التي تؤكد حكمها وبقاءها وتعيد إنتاج نفسها من خلال الارتباطات وتنفيذ الأجندات المومأ إليها. وهذا ما كان له التأثير المباشر في أنواع الحياة كافة في لبنان.

إن استخدام الأهداف الاستراتيجية يستدعي تحليل البيئة الداخلية، فتُدرس وتراعى كل مكونات تلك البيئة وأسس النظام السياسي والإداري، ليتحقق الهدف الرئيسي وهو التواؤم بين الواقع والمأمول.

قبل الإتيان بالحديث عن لبنان من إيرفد إلى ماكينزي، علّنا نسرق النظر من الضوء الخافت، إلى مرحلة احتلّت الأسس الرئيسية من معاناة السياسات الحالية، فمنذ الجمهورية الأولى (1926)، يتعرض لبنان لمساءلة أساسياته البنيوية ولتمزقات تُغرق المجتمع وتجعل السلطة عاجزةً عن اتخاذ أي قرار تفرضه الضرورة، إضافة إلى أن لبنان لم يكن مؤهلاً للاستقلال عندما استُبدل المستبدّ بالوصيّ، إذ ينتج عند تفسخ الإمبراطوريات نموذجان من المجتمعات: الأول، الذي كان اندماج المجتمعات منجزاً سلفاً لديه في ظل النظام السابق، وهو ما كان يؤهلها للاستقلال وبناء دولة القانون والمؤسسات (أستراليا مثلاً). و**الثاني**، المكوّن من جماعات متعددّة لم تكن قد وصلت بعد إلى درجة الذوبان الحقيقي بين فئاتها، ولا يزال الاندماج غير منجزٍ (لبنان مثلاً)، هذا النموذج لا يبني دولة، بل يطرح سلطة أو تعدد منها. ففي لبنان لم يكن ثمة آنذاك بنية سياسية، إنما كان هناك تيارات تراعي إنجاز مصالحها داخلياً وخارجياً، فولدت الزبونية قبل ولادة لبنان المستقل. ولكل طالب سلطة في الداخل مؤيد وداعم من الخارج، فكان من نتيجة تقدم السلطة على الدولة أن يُكتب الدستور اللبناني من سلطات الطوائف قبل نيل لبنان استقلاله بعقدين من

الزمن تقريباً. وبحرفة الاختراق تولّد خرق انتمائي وطائفي كان له السطوة على رسم الجغرافيا التي بدورها انتصرت على السياسة وعلى مفاعيل الانسجام الاجتماعي، فتمثّل هذا المشهد بطريقة السلسلة التي نعيش اليوم حلقة من حلقاتها، وكأنها ليست الأخيرة.

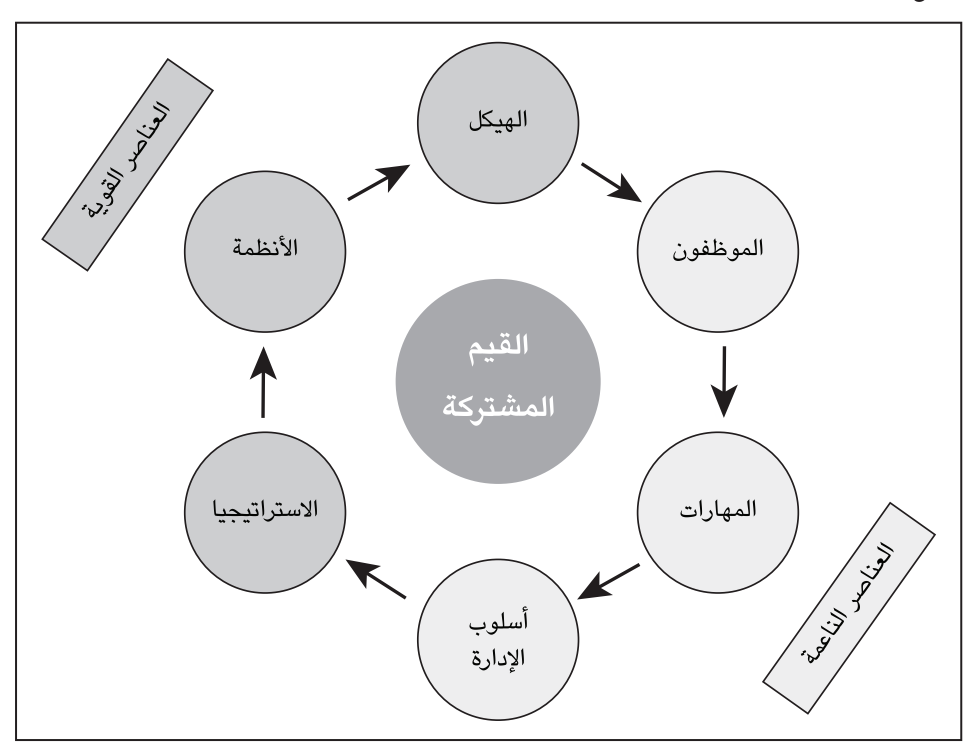
وقبل الحديث عن تاريخية إيرفد وحاضرية ماكينزي في لبنان، علينا التمييز بداية بين تاريخ الفكر وفكر التاريخ. فإذا كان الفكر محدداً، فيجب دراسة هذا الفكر، وإذا كان هذا التاريخ مُحدّداً، فتحديده يتمحّور حول بداية الفاعلية التخطيطية والبنائية، لجهة التفعيل الإداري والمؤسسي أو حتى لجهة السياسات الداخلية والخارجية والاستراتيجيات والخطط المستقبلية، بعبارة أدقّ عن فكر إيرفد في ذلك التاريخ، وماذا قدّمت وعلى أي أسس أقامت دراساتها. وما يهمنا من ماكينزي ليس تاريخ أفكارها إنما فكرها اليوم وخصوصاً فكرها اللبناني بالذات.

إن شركة ماكينزي تُحمّل بتاريخ عريق لا يقلّ عما هو راسخ في أذهاننا من تاريخ إيرفد لجهة امتهان استشارات الأعمال. إلا أن تمشّي ماكينزي مع لزوم العصر يحتّم علينا دراسة حاضريتها في لبنان، وليس البتة التعليق على ما قدّمته من نجاحات وما تعرضّت له من إخفاقات في العوالم الأخرى (القريبة منّا والبعيدة). من هنا يُطرح السؤال المحوري: هل تستطيع ماكينزي أن تقدم للبنان خططاً أو استراتيجيات تراعي من خلالها العناصر والبيئات والقيم كما فعلتْ إيرفد؟ أم أننا سنُخضَع لوصفة دواء من دون الكشف عن الداء، وتكون الإملاءات سيدة الموقف كما تعودنا وارتضينا هذه العادة منذ ولادة الجمهورية الثالثة، وإطلاق سيادة التقارير والإصلاحات، باريس 1 و2 و3، ومن ثم لمؤتمر سادر المختلفِ من حيث اللفظ فقط؟ أم أننا أمام مبدإٍ ثالث، نقرأ عنوانه ونتلمّسه ونتمنى أن يكون وهماً، ومفاده: «لا توجد استشارات عظيمة لشركة الأعمال بل علاقات عظيمة مع العملاء».

علينا التفريق إذاً بين المنهج المتلائم مع الدراسات والخطط، وبين التمنهج الذي علّه سيلائم التغير بتغيير المتلائم. فالمناهج والتقنيات للتغيير والإصلاح والخطط الاستراتيجية، سواء أكانت تنموية أم اقتصادية أم إدارية أم كذلك سياسية، تُحمّل بأفكار الملاءمة مع التغير في المحيط، ولكن يجب عليها أن تنطلق من مداميك أساسية تراعي ما في الأصول من خلل، والسير إلى التصويب والصيانة، وما في هذه الأصول من قوة يمكن تفعيلها واستثمارها لترتسم درجات السلم من الأكثر بساطة إلى التعقيد فإلى الشمول، الذي نقرأ فيه واقعاً متطوراً من رحم الحيّز يحاكي ويتآلف مع المحيط. وفي هذه الحالة ينتفي الاستدعاء لإيرفد والطلب من ماكينزي، لدراسة الأولى وخطط الثانية، لتتبوأ فكرتا الإصلاح والتطوير من الداخل ولخدمة هذا الداخل. بعد العلم أن في لبنان ما يكفي ويزيد من الخبراء الاقتصاديين والسياسيين والإداريين والتنمويين الذين هم أكثر دراية وحرصاً على الترقّي من غير ذي الدّم (المقصود هنا: بائع الخطة الخارجي يسعى لقبض ثمنها، أما صانع الخطة الداخلي فيهمّه نتائجها قبل السعي للثمن والمردود). فالتحدي الأكبر لماكينزي اليوم: هو تقديم معلومات ونصائح لا يعرفها عملاؤها، وكأن السؤال: هل استشارات ماكينزي تناسب أوضاعنا وتصلح لمؤسساتنا؟ علّ بدء التفكير يكون في البحث عن توجهات قادة المؤسسات أو المديرين التنفيذيين لشركات العملاء، والهدف في المقام الأول يرتكز على إرضائهم.. فالمدير التنفيذي هو المأمول، هو الزبون والعميل لشركة الاستشارات تلك. وهنا تتبلور

أهمية دور النظام السياسي في ترسيخ وتفعيل الاستشارات لمصلحة الأمة أو عرقلتها للأخذ فيها للمصلحة الشخصية بلباس المديرين التنفيذيين.

إن استخدام الأهداف الاستراتيجية يستدعي تحليل البيئة الداخلية، فتُدرس وتراعى كل مكونات تلك البيئة وأسس النظام السياسي والإداري، ليتحقق الهدف الرئيسي وهو التواؤم بين الواقع والمأمول، فالعلاقة بين البيئة (كواقع) والاستراتيجية (كهدف)، تفترض السؤال عن مدى ما طرحته مجموعة «شركة ماكينزي للاستشارات» أو ما ستقدمه بالتوضيح وتبيان الأبعاد الإدارية والتنظيمية ومراعاتها في تقديم تلك الاستراتيجية، التي يمكن تحديدها أو قراءتها من خلال منطلقات سبعة تومئ إلى ذات الأداء الجيد في التفعيل والتنسيق اللذين يحسنان ربط التغيير بالتغير من قاعدة أساس لماكينزي في التحديد والعمل على العناصر التي بدؤها وأساسها القيم المشتركة، ومن ثم الاستراتيجيا، والهيكل، والنظم، وأسلوب الإدارة، والمهارات، والعاملون. وهذا ما يأخذنا إلى التمييز بين إسقاط لخطط (روشتة دواء) في لبنان وبين تجربة إيرفد في تحليل البيئة الداخلية لمعرفة الحاجات ورسم الأهداف، ومن ثم بناء الاستراتيجيات طويلة الأمد والقريبة منها، ليتبع ذلك سياسات الدولة المتلائمة التنفيذ (من الناس، وبالناس، وللناس).



بعد هذا الربط والتكامل بين العناصر، نجد أن أنموذج التغيير لا يمكن أن يكون إلا بقرار داخلي وفهم البيئة الداخلية من أصحاب الشأن بقيمهم المشتركة، من خلال أسلوب إداري متوازن تقلّ بيروقراطيته وتزيد خططه ومشاريعه التطورية بالعمل على التغيير المستمر في البيئة الداخلية وربطها ومجاراتها بما يحصل من تغيرات في البيئة الخارجية. كل هذا لا يمكن أن يتم

بالاستيراد لنماذج ربما لا تتآلف، ولوقائع قد تكون فضفاضة وأوسع من المأمول على المدى المنظور، ولمستوى قد نحتاج إلى عامل الوقت في فهمه ودرايته، ولقدرات نعجزها فنقع في حفرها لترسم لنا طريق (اليوننة، تلك التجربة التي خبرناها بالأمس القريب).

والسؤال يُطرح: هل لشركة استشارات الأعمال ماكينزي أن تقوى على فك المعقد من الأمور التي في حلها تستدعي خبرة حائكها، وهل لهذه الشركة خبرة الدخول في «دهاليز» اقتصاد عجزت بعثة البنك الدولي عن تقييمه؟



إن المشكلة الأساسية تكمن في تحديد بيئة أنموذج ماكينزي، وتَناسبه مع بيئة بلد كلبنان يحتاج إلى إصلاح بنيوي في معظم مؤسساته (ولهذا الداء دواء من الخلايا الجذعية)، أما إذا كان لرسم الخطط على أساس البيئة الداخلية، ففي لبنان من هم على دراية وعلم وخبرة وتقانة، يمكنهم حسن الإصلاح والتدبير والتغيير بما يتلاءم مع مصالح لبنان الداخلية والخارجية. وهذا لن يتم إلا بقرار داخلي أساسه القيم المشتركة.

ثالثاً: النظر بعين الغير

بمعزل عن المبلغ الذي ستدفعه الحكومة اللبنانية لماكينزي لقاء عدد من الصفحات التي ستقدمها الشركة إلى الحكومة على هيئة خطة ورؤية، ومن حقنا أن نسأل عن جدوى تكليف ماكينزي إعداد الخطة المذكورة، في وقت شهدنا فيه إعادة إحياء المجلس الاقتصادي الاجتماعي الذي أنشئ بهدف الاستغناء عن ماكينزي وأخواتها، والذي من المفترض أنه الجهة الاستشارية التي تمد الحكومة اللبنانية بالدراسات والاستشارات والخطط والاستراتيجيات لتكفل إعادة إحياء هياكلنا الاقتصادية المتهالكة، وبخاصة وبعد العلم أن الوصفات الماكينزية تركت بصمات سُوداً في أكثر من بلد (قريب وبعيد)، إذ إنها لم تستطع إنقاذ شركة جنرال موترز، كما لم تكن نصيحتها لبنك مورغان (Morgan Bank) بأفضل حال لمن سبق من زبائنها، وكذلك لم تتمكن من التنبؤ بالأزمة الاقتصادية العالمية عام 2007 على الرغم من علاقاتها الواسعة وتلقيها الكثير من البلاغات التحذيرية من البنوك والمصارف. ولعل من المفيد لفت النظر إلى أن ماكينزي شاركت في وضع رؤية 2030 السعودية التي تتمحور حول إيجاد مصادر دخل جديدة، وخصخصة القطاع النفطي بغية النهوض باقتصاد المملكة(2).

---

(2) تعد ماكينزي إحدى شركات استشارات الأعمال الرائدة، أسسها جيمس ماكينزي سنة 1926، وهي حالياً من الأربع الأوائل (big 4) عالمياً في مجال الأعمال. ويعمل فيها أكثر من 9000 مستشار على اختلاف اختصاصاتهم، ولجامعة هارفرد الحصة الكبرى من هؤلاء المستشارين. كان لهذه الشركة تماثل مع غيرها، =

كما أن الشركات العملاقة التي شهدت نجاحات باهرة وكبيرة ومتفوقة، مثل غوغل وأبل لم تكن بحاجة إلى وصفات ماكينزي واستشاراتها، فستيف جوبز (Steve Jobs) لم يكن بحاجة إلى

= نجاحاتٌ في مجال الأعمال تزامناً مع إيرفد منذ ستينيات القرن الماضي. ومع بداية الألفية الثالثة كان لماكينزي شراكة مع مثيلة لها (Strategy in) في عرض خطة اقتصادية للبنان سنة 2010، ومن قبلهما شركة (Booz & Company). ولم تعدُ هذه الخطط سوى دراسات حمّلت ميزانية الدولة اللبنانية أعباءً وتكاليف جديدة (تماماً كما ألفنا نتائج المنتديات). يمكننا، بهذا الصدد أن نطلق اسم دراسات على كل الخطط، من إيرفد إلى ماكينزي، التي التحفت خزائن الوزارات ذات الاختصاص، ولم تعطِ أي دفع للاقتصاد اللبناني بل زادته إرهاقاً بما حمّلته من أعباء، وأرهقت المواطن في أمنه الاقتصادي، وأضاعت أسس الإنماء المتوازن، بعد أن أقرّت بالخلل المناطقي ورسمت له حلولاً دون تنفيذ. طرحت ماكينزي مجموعة أفكار ورؤى اقتصادية ضمن رزمة اقتراحات، نُشرت على الموقع الإلكتروني لوزارة الاقتصاد اللبنانية في 2019/1/4، على هيئة تشخيص للواقع اللبناني الحالي والمرتجى لعام 2025. تقول بنود الخطة: إنه من المتوقع أن يولّد الاقتصاد اللبناني 370 ألف فرصة عمل جديدة، مع خفض معدل البطالة من 25 بالمئة إلى 8 بالمئة وتحقيق نمو بنسبة 6 بالمئة، إضافة إلى تحسين معدلات المؤشرات العالمية للبنية التحتية والفساد والرضى عن الحياة ورضى الاقتصاد في لبنان. وذلك بالتركيز على ستة قطاعات إنتاجية، بوصفها كفيلة بإخراج لبنان من أزماته الاقتصادية والاجتماعية. ووفقاً لدراسة ماكينزي، لم يحقق الاقتصاد اللبناني أي زيادة في ثروته خلال السنوات الأربعين الماضية. فهل لماكينزي لمسة سحرية لتقويم اعوجاج بواكيره قبل لبنان المسّقل وحتى قبل ولادة ماكينزي نفسها، أم أن اليد الخفية تمّ استنهاضها بعد أكثر من قرنين من جانب منظّر الرأسمالية الكلاسيكية (آدم سميث) إضافة إلى منظّرين جدد في (الرأسمالية المتوحشة)، لإعطاء لبنان جرعة قد تبقيه حياً لعقود، ولكن بشروط وإملاءات وتوصيات وإعادة هيكلة، وانصياع لقرارات البنك الدولي بتعدد المؤتمرات (باريس 1 و2 و3) ومن ثم تعديل الاسم (سادر)، ليُعاد استحداث ترسيمة جديدة وصياغة خطط مستجدة لعقود لاحقة تحت مسمّى جديد وتاريخ جديد.

ولكي نعرف ماكينزي وخططها الاقتصادية، يمكن الإشارة إلى بعض من نصائحها في دول الجوار، حيث شاركت شركة استشارات الأعمال هذه، في إسداء نصائحها الاستشارية على السعودية، ضمن خطة تحمل عنواناً كبيراً في الشكل ولا نعرف، بعدُ، إن كانت ستتكشّفُ مضامين هذا العنوان مستقبلاً. فكان العنوان، رؤية السعودية 2030 أو خطة النهوض 20 ـ 30، وأول الغيث كان استحداث مصادر متنوعةٍ ومتعددة وجديدة للدخل، نذكر منها بلا حصر:

ـ ضرائب غير مباشرة، ومن نوع جديد لم تكن من قبل.

ـ هندسة (فذلكة) مالية.

ـ ضريبة على القيمة المضافة، تصيب ما لم تصبه في أي دولة أخرى، إلى درجة احتضان وتكليف أصغر المعاملات المصرفية والحياتية.

ـ خصخصة القطاعات ذات الربحية العالية.

ـ ضرائب على التعليم للأجانب، والسؤال يُطرح هنا: أهكذا تكون التنمية الاجتماعية، وبهذا يُقاس النمّو؟

ـ مشروع السعودة، وبهذا يمكن تحقيق نسب أعلى من مؤشر النمّو الرابع، المؤشر التشغيلي.

ـ والبند الأهم ولعله حتى الآن في موضع جدل، وهو خصخصة قطاع النفط قبل حلول عام 2030. وهنا أطرح السؤال التالي على كل اقتصادي خبير: إذا نزعنا عائدات النفط من الملكية السعودية، فماذا يبقى من هذه المملكة (لا مملكة ولا ملك).

ولهذه الشركة إخفاقات على مستوى دول العالم، ومن إخفاقاتها خطة غير ناجعة مع الخطوط الجوية السويسرية تسببت بالإفلاس سنة 2000. وإخفاق آخر مع شركة الطاقة في أمريكا «إنرون» سنة 2001. وكذلك مع مصلحة الطاقة «أسكوم» في جنوب أفريقيا سنة 2010. وفي الإخفاق تبقى الشركة الاستشارية لتبحث عن مصدر آخر أو عن بلد تبيعه خططها، وتعود نتائج الفشل وأعباؤه على البلد الطالب والمنفّذ للخطة.

التحليل الكمّي الماكينزي لقفزة أبل الكبرى، فدرس ذوق المستهلكين، وقدّم إليهم الحاجة. وكذلك التحولات الاقتصادية الكبرى والنهوض الكبير لدول كثيرة، مثل سنغافورة وماليزيا وغيرهما من الدول التي لم تعتمد على ماكينزي أو على أي من شركات استشارات الأعمال الخارجية. والسؤال يُطرح: أليس المجلس الاقتصادي الاجتماعي والكثير من الخبراء والكفاءات اللبنانية بقادرين على وضع العديد من المقاربات للنهوض باقتصادنا المتهالك(3)، والتحرر من لوثة الخارج ووصفاته غير المتلائمة وخطط الإفلاس التي أطاحت اقتصادات دول عديدة وشركات كبرى.

إن النظام الحر اقتصادياً والطائفي سياسياً كان ولا يزال عاجزاً عن إطلاق عملية تنمية اقتصادية اجتماعية حقيقية، وإن ما يمكن أن يتولّد في إطاره هو مجرّد نمّو مشوَه ومشوِه للبنية الاقتصادية والاجتماعية.

إضافة إلى أن الكثير من دول العالم الثالث اليوم، هي بحاجة إلى الإنجاز السريع وإلى الصدمة الفورية الإنقاذية، ولا تملك شركات الأعمال للاستشارات مثل هذه الفرص، فالإنجاز السريع ليس من قدرات ماكينزي، بل من ذات المعمار الداخلي ومن ذات الانطلاقة والبناءات الداخلية والقدرة المحلية، وبخاصة في لبنان الذي تلزمه حلول فورية وإنقاذيه (لتوعكه، ووجوده في غرفة العناية المركّزة)، تلك هي وجهة التفكير اليوم (فكر التاريخ الحاضر). لم تكن هذه الأزمات حاضرة عند تاريخ الاستدعاء لإيرفد، حيث كان لبنان معافىً في قطاعاته كلها، ولم تكن خطط إيرفد آنذاك إلا لاستشراف وضمانة المستقبل، لذا يجب التفريق بين الخطط الإنقاذية وغيرها الإصلاحية والتطويرية، باختلاف التدبير لكل خطة (بمقامها وقيمها).

رابعاً: هل يمكننا صناعة المستقبل

إن النظام الحر اقتصادياً والطائفي سياسياً كان ولا يزال عاجزاً عن إطلاق عملية تنمية اقتصادية اجتماعية حقيقية، وإن ما يمكن أن يتولّد في إطاره هو مجرّد نمّو مشوَه ومشوِه للبنية الاقتصادية والاجتماعية، وعليه نجد في لبنان أن النظام الطائفي كان ولا يزال سيد الموقف، وأن النظام الحرّ ولبنان توأمان.

إيرفد وظروف النشوء: انطلاقاً من زاوية النظر النقدية بهدف الإجابة عن إشكال يبحث في التناسب بين الخطط الاقتصادية والنظم الحاكمة في لبنان، فالمبحث هو التالي: إذا كان هناك «روشتة دواء» يؤتَى منها جرعة لتشابه الدول من حيث التطور، فللبنان خاصية ألغت مفاعيل

---

(3) المجلس الاقتصادي والاجتماعي، الذي أُنشئ بناءً على القانون الرقم (389) سنة 1995 بشخص روجيه نسناس رئيساً ونواف سلام نائب رئيس، وتم تعديله سنة 2017 بشخص شارل عربيد رئيساً وسعد الدين حميدي نائب رئيس ليشمل القطاعات الإنتاجية كافة، وزيد عدد أعضائه إلى 71 عضواً ممثلين بأصحاب الخبرة والكفاءة، بهدف تقديم الاقتراحات والاستراتيجيات والخطط إلى القطاعات كافة والعمل على تطويرها (ولعلّ هذا العديد من الأعضاء الجدد كان بهدف التوازن الطائفي ليس أكثر)، والملاحظة الأهم هي وجوب أن يكون الرئيس أرثوذكسياً، ونائبه سنياً، والمدير العام شيعياً! وكأن الاقتصاد لن يستوي إلا بمظلة طائفية.

الخطط الاقتصادية والتنموية تكمن في تناوله جرعة السمّ الطائفية، التي أوصلته إلى العناية المركّزة بدلاً من ركوبه عجلة التطور الذي وصلت إليه بلدان نالت استقلالها من بعده.

وإذا كان للجمهورية الأولى خاصية إرساء الأمن وإنضاج قضاء عادل، نجد تحققاً لهذا المسار بهدف تقرير المصير الذي هو بناء الدولة، ولكن في الضوء الخافت، هناك حملٌ لبذور الفناء، بدءاً من ذهنية الامتيازات والانطلاقة المبنية على الأساس الطائفي والبقاء للأكثر «صلوحية».

تبلور هذا الطرح ورسم معالمه مع الجمهورية الثانية (جمهورية الميثاق)، فإذا كان لهذا العهد أن حقق الملموس في السياسات الخارجية، فهو كان صاحب اليد الطولى في زرع بذور الفتنة في السياسات الداخلية، بعدم وأده النزعة الطائفية وما يتولد منها. فساطع هذا العهد تمثّل في انطلاقة إدارة المصالح من رحم المصلحة الحزبية والطائفية على المصلحة الوطنية، وإن رأى أحدٌ أو قال إن الاستقلال أنتج السياسات الاقتصادية والتنموية، نقول له إن تلك السياسات حملت بذور فنائها بداخلها.

نحن في لبنان، وبخاصة مع بداية الألفية الثالثة، أمام نمط نموّ قائم على التدفقات النقدية الآتية من الخارج، من دون أخذها إلى وجهة الاستثمار الحقيقية، وهذا النمط لا يُتَّصف بالاستقرار، بل يجعل معدلات النموّ رهينة لتقلبات الظروف الخارجية المتحكمة بحجم التدفقات.

إن ما تم عرضه ليس سوى تمهيد لأسباب نشوء المرحلة الشهابية وتظهّر إيرفد، ولإرادة الرئيس شهاب في بناء دولة حديثة تكون أولى أولوياتها تحقيق العدالة الاجتماعية والإنماء المتوازن الشامل لكل المناطق والقطاعات، إنه تماماً بداية تقديم العمل بالسياسات الداخلية على الخارجية منها. وبهدف اقتراح الحلول المناسبة ومعالجتها، كان لا بد من كشف مكامن الخلل في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية وحتى المناطقية، فكانت إيرفد واتسعت مهامها لتشمل المجالات كافة.

هذه الوجهة الإصلاحية لم تلقَ تناغمها على صعيد الحكم المذهبي، فخبأت بداخلها تعارضاً لم تكتمل فصوله إلا في مراحل ما بعد الشهابية. فكان لورثة هذه المرحلة تفاعل «خمير» العجين الطائفي والتجاذب السياسي الذي لم يطفئ نور إنجازات المرحلة السابقة، بل عَمل على إبقائه خافتاً. لتتظهّر بعدها مراحل وأحداث وسياسات وتعددٍ في الخطط ومعدّيها من شركات الاستشارات، تومئ في نهاية المطاف إلى أن ما بدأ وترسّخ في نظام الملل نقرأه حاضراً، ويمكن أن يكون ذلك مستقبلاً، لكن بالطرق الأكثر تطورية وتوسعية.

نحن في لبنان، وبخاصة مع بداية الألفية الثالثة، أمام نمط نموّ قائم على التدفقات النقدية الآتية من الخارج، من دون أخذها إلى وجهة الاستثمار الحقيقية، وهذا النمط لا يُتَّصف بالاستقرار، بل يجعل معدلات النموّ رهينة لتقلبات الظروف الخارجية المتحكمة بحجم التدفقات. وأمام مشهد ينمّ عن عصبيات مذهبية وطائفية وانقسامات سياسية حادة، وبطالة مُستشرية، وركود اقتصادي،

وأزمة مديونية مُستعصية، وفساد مُستفحل في الإدارة والمجتمع، لتتكرّس القاعدة الأساس بتقليص مسؤولية الدولة على جميع المستويات.

فللتنمية مفهوم أيديولوجي، يفترض تحديد المشروع المجتمعي الذي يمثل غاية انتشاره، وليس مجرّد طوباوية تمثل مادة ليتكلم فيها المهتمون بالشأن السياسي؛ فمفاهيم التنمية المتمحورة على الذات تحدد المحتوى الاجتماعي لهذه التنمية المنسجمة مع الأهداف والوسائل والخيارات البعيدة المدى للمشروع الاجتماعي، ومحكومة بدينامية العلاقات الاجتماعية الداخلية المعزّزة بروابط خارجية موضوعة في خدمتها. وهل تخبر ماكينزي هذا الربط وهذه الدينامية أم أنها في حالة تنكر لتلك القواعد.

لم يبق من إيرفد بعد خطة النهوض وبواكير الألفية الثالثة، سوى تاريخها ومتحدثٍ عنها، وواصف لها بحبل إنقاذ لم يُستغلّ، وآخر من قال فيها إنها بصمة نظيفة للعهد الشهابي. أياً كانت الصفة، لا يمكننا القول إلا أن نحسن ذكر دراسات وخطط إيرفد، لكن النتيجة كانت «خطط إعمار حبيسة الأدراج لا إعمار أرض لحماية الشعب».

أثمرت براعم إيرفد في أرض لبنان الخصبة خططاً تلونت بحسب أهداف واضعيها، سواء أكان من الداخل أو من شركات استشارية خارجية. فكان الكثير وسنرد على البعض منها:

ـ شركة بكتل (Bechtel Group)[*] الأمريكية، واضعة خطة النهوض والإعمار للبنان سنة 1990.

ـ مشروع اللامركزية، والقول مشروع لأنه قد شابَ وبلغ من العمر عقده الثامن ولا قيمة محققة سوى اسمه، الذي كان له النشأة مع جمهورية الميثاق، ولم يحصل على كنيته القانونية إلا مع جمهورية الطائف[4]. فأصبح قانوناً سنة 1989 وشكّل بنداً من بنود دستور الطائف في الظاهر الذي نجده حتى اليوم مخالفاً للمضمون وبقي محافظاً على اتسامه بالمشروع.

(*) شركة Bechtel Corporation هي أكبر شركة بناء وهندسة في الولايات المتحدة، تأسست سنة 1898. صُنّفت بأنها أكبر خامس شركة مملوكة.

(4) تعود بواكير اللامركزية في لبنان إلى الحقبة الشهابية، وتعطيلها كان في ما نعرف ما تكرر أو ما تعوّدنا سماعه. وما إن حلّت الجمهورية الثالثة سنة 1989 التي طبعت اللامركزية بطابع دستوري وموثّق ضمن سلة من خمس تقديمات اجتماعية أساسية (إنماء متوازن، محاربة الفقر، حقوق المرأة، الخدمات الاجتماعية الأساسية، اللامركزية). ولكن كما كل المشاريع وكل الخطط في لبنان، طال الزمن لأكثر من ربع قرن حتى بدأ التفكير بتأليف لجنة لإقامة ودراسة مشروع اللامركزية (لا ننسى أننا أمام دراسة مشروع وليس إقامة مشروع، وليس البتة قانون أو تنفيذ)، وكان ذلك في 2012/11/1، حيث أصدر رئيس مجلس الوزراء قراراً تحت الرقم (2012/166) ألّف بموجبه لجنة لإعداد مشروع قانون (وليس قانوناً) لتطبيق اللامركزية الإدارية برئاسة الوزير السابق زياد بارود). فأبصر هذا المشروع النور سنة 2014، ثم دخل للتو عتمة أدراج الوزارة المختصة لينتظر إقراره على صيغة قانون (ولعلنا ننتظر ربع قرن ثانٍ).

وفي المقارنة، نجد في أوروبا عموماً، التي تنعم اليوم بجوٍّ من الإنماء المتوازن نظراً إلى العدالة الاجتماعية التي تكتنفها وتصدرها اللامركزية، إضافة إلى صدقية المسؤولين المحليين بالوعود التي يطلقونها. وما أدت إليه اللامركزية الشاملة في تلك الدول هو تخفيف الأعباء عن كاهل المواطنين عبر تنظيم الإدارات وحصرها مناطقياً =

ـ خطط مجلس الإنماء والإعمار، التي بتعددها حابت أصحاب المصالح الخاصة من دون أخذ المصلحة العامة في الحسبان.

ـ نديم الملا، وكان له سلّة من الخطط والمشاريع الاستثمارية تحت عنوان خطة 1995.

ـ الخطط التي قدمها شربل نحاس، ومكرم صادر إبان حكومة الرئيس سليم الحص 1998.

ـ شركة مونينور وشركة ACE، كان لهما خطة خمسية بإشراف الاقتصادي الأمريكي مايكل بورتر سنة 2000.

ـ خطة ترتيب الأراضي لكل لبنان سنة 2003. وكأن هذه الخطة وضعت لتأخذ رقماً فقط.

ـ خطة استثمارية للأولويات القطاعية، وضعها كل من: شربل نحاس ودار الهندسة وشركة الإنماء والإعمار سنة 2006.

ـ خطة نهوض لبنان سنة 2007.

ـ خطة Booz & Company، خطة اقتصادية إنقاذية للبنان سنة 2010. ومن رحمها كانت ماكينزي.

هذه الخطط بعد تعددها وتكاثرها، لا يمكن قراءة نتائجها إلا من خلال أمرين غير متقايسين: اتّساع في المباني ذات الحجم والسعة لتحمل أدراجها الكمّ المتزايد من الخطط، وضيق عيش لمواطنٍ سئم انتظار تنفيذ خطة تخرجه من ضائقته.

والأكثر توضيحاً يتجلّى أمامنا إذا ما حللنا تراكم الدين العام ونسبته إلى الناتج المحلي القائم، تزامناً مع الطلب من شركات الاستشارات على تنوعها وشروط إملآتها، إضافة إلى العشوائية التدخلية لشركات الاستشارات تلك داخلياً وخارجياً:

ـ سنة 1975، كان دين الدولة صفراً، وفوائض المؤسسات العامة تفوق السنة والسنتين عن حصتها من الموازنة العامة.

ـ سنة 1990، وصل إجمالي الدين إلى 500 مليون دولار أمريكي. رغم الحرب الأهلية.

ـ سنة 1992، إجمالي الدين 3 مليارات دولار، يقابله احتياطي ذهب بأكثر من 4 مليارات دولار.

ـ سنة 2005، بلغ الدين 38.5 مليار دولار، يُضاف إليه دين المؤسسات العامة.

ـ سنة 2014، تجاوز دين الدولة عتبة الـ 51 مليار دولار ومثله دين المؤسسات العامة. وهذا ما تساوي نسبته 205 بالمئة من الناتج المحلي القائم[5].

= (ما نشهده اليوم من أزمات في أوروبا لا يعود إلى فشل السياسات الاقتصادية والاجتماعية، إنما إلى المنافسات التي تشهدها الأسواق العالمية لجهة القطبية الأحادية ولجهة الدول النامية).

(5) بحسب تقرير جاسم عجاقة.

ـ سنة 2018، كان الرقم المصرّح عنه بحسب وزارة المال هو 83.8 مليار دولار، بزيادة 5.4 بالمئة عن سنة 2017. ودين داخلي بحسب تقرير بنك عودة للسنة نفسها يساوي 48.4 مليار دولار أمريكي. لتصل نسبته من الناتج المحلي إلى 149.5 بالمئة في أيلول/سبتمبر 2018[6].

ـ سنة 2021، بحسب الدولية للمعلومات، سيتجاوز حجم الدين المئة مليار دولار أمريكي[7].

فهذا الدين الذي بواكيره «بكتل» وحاضريته «ماكينزي» ولعل مستقبله «سادر 2 وسادر 3» دفع البنك الدولي إلى أن يطلق تقريراً مفاده: انتقل لبنان من الدول الأقل مديونية سنة 1992 إلى الدول الأكبر مديونية سنة 2018.

ففي الدخول إلى ماكينزي، علينا الإجابة عن أسئلة ثلاثة:

1) من هي شركة ماكينزي؟

2) كيف يمكن قراءة نماذج من خطط ماكينزي؟

3) هل تستطيع ماكينزي تحديد هوية لبنان الاقتصادية، وهل حجم لبنان يحتمل ماكينزي وأخواتها، أم أن ذلك شيء من الخطط العالمية ينضوي لبنان تحتها صائغاً، وينفذّ ما يُطلب منه طائعاً. يمكننا، في هذا الصدد أن نطلق اسم دراسات على كل الخطط، من إيرفد إلى ماكينزي، التي التحفت خزائن الوزارات ذات الاختصاص، ولم تعطِ أي دفع للاقتصاد اللبناني بل زادته إرهاقاً بما حمّلته من أعباء، وأرهقت المواطن في أمنه الاقتصادي، وأضاعت أسس الإنماء المتوازن، بعد أن أقرّت بالخلل المناطقي ورسمت له حلولاً دون تنفيذ.

من إيرفد إلى ماكينزي امتلأت أشياء وفرغت أخرى، امتلأت الأدراج بالخطط «المسخة» وكثرت التصريحات الواعدة، وفرغَ جيب المواطن وقلّ إيراده وكثرت متطلباته وحاجياته الضرورية. «فما الإخفاق إلا الاستسلام قبل النجاح».

وفي الإجابة عن سؤال تحديد هوّية لبنان الاقتصادية، وقدرة هذا الاقتصاد على تنفيذ خطط ليس البلد قادراً على استيعابها لجهة الحجم أولاً ولجهة الوفرة ثانياً، كونه بلداً ذا خلل بنيوي كما توضّح ذلك في نقاط كثيرة تم ذكرها، ومشوَّهاً اقتصادياً وتنموياً، يمكننا في هذا الصدد أن نطرح سؤالاً ثلاثي الأبعاد:

ـ **في البعد السياسي:** هل يجبُ تفعيل مجلس اقتصادي اجتماعي من رحم الاقتصاد اللبناني والاستغناء عن خطط الغير أم تكبيل هذا المجلس القائم المفرّغ من مضامينه بقرار واعٍ، واستيراد إملاءات خارجية تخدم صانعيها.

---

(6) تقرير وزارة المال اللبنانية.

(7) المجلة الشهرية، الصادرة عن الدولية للمعلومات.

ـ **في البعد الاقتصادي:** هل لبنانُ قادر على القيام بإصلاحات أو تغيرات اقتصادية إذا طلبت منه أي شركة استشارية للأعمال؟ وإذا كان الطرح أن تبدأ هذه التغييرات بالإدارة، فهل تقف السياسة عائقاً؟ وليس هذا ما تعودت عليه مسامعنا منذ الاستقلال حتى اليوم؟

ـ **في البعد الاجتماعي:** طال الزمان ليؤكّد أنه لا يمكن لأي خطة اجتماعية تنموية تُعرض في عالمنا الثالث، ما لم تحمل في بطونها توصيات وأهداف المؤسسات الدولية الثلاث. وهذه المؤسسات المُضمرة الأهداف ليست فاعل خير (qui done ordonne)، ولا يعنيها إصلاح ذات الأمر بيننا، والعكس هو المنطق الأكثر صوابية. فإن عرض أو وجود أي خطة إصلاحية، أكانت سياسية أم اقتصادية أو اجتماعية، لا بد أن تُقابَل بهدف (والتاريخ يشهد).

جلّ ما يحتاج إليه لبنان، وقبل وضع الخطط والدراسات واستيراد الاستشارات من شركات الأعمال، أن نحسن التحديد أو الإجابة عن أسئلة: أي لبنان نريد، ولأي هندسة مالية نخطط، ولأي رؤية اقتصادية اجتماعية نعمل؟ وإن لم يكن هذا فالنتيجة حتمية: سنبقى في حالة اجترار خطط ومشاريع اقتصادية وتنموية جاهزة، واستشارات أعمال تتلوّن بتصريحات في المنتديات وفي قاعات الفنادق (فينيسيا وغيرها) لقراءة الاقتصاد من أحادية العين المالية ... إلخ. لتنضح بذلك «أدراج» الساسة في وزارات الوصاية بتعاظم الأرقام وتكدُّس الأوراق بغير جدوى من التنفيذ.

فمن إيرفد إلى ماكينزي امتلأت أشياء وفرغت أخرى، امتلأت الأدراج بالخطط «المسخة» وكثرت التصريحات الواعدة، وفرغَ جيب المواطن وقلّ إيراده وكثرت متطلباته وحاجياته الضرورية. «فما الإخفاق إلا الاستسلام قبل النجاح».

أوَليس الأجدى البدءُ من جديد، على مثال مهاتير محمد شرق أوسطي جديد، ورفع بُنَانا الاقتصادية والاجتماعية تحت الشعار التنموي الأساسي (من الناس، وبالناس، وللناس). لننسى بذلك إيرفد ونرفض عروض ما تقدمه ماكينزي وأخواتها. فلا نريد خططاً إنما معالجة، ولا نريد تصريحات إنما قوننة وحكم رشيد، ولا إملاءات إنما إصلاح، ولا تسويات إنما إدارة أزمة وإدارة مالية، والخير في تعدد الطوائف إذا ما تم قوننتها بإطار المصلحة الوطنية. ولا لطوائف تحتمي بوطن إنما لوطن يحمي طوائفه □

صناعة الذائقة الغنائية الشبكية: إفراط الذاكرة الرقمية عند المستمع العربي

أحمد بن محمد الواصل(*)

ناقد وأكاديمي سعودي.

مقدمة

يذكر الباحث جمال مفرج في نهاية محاضرة بعنوان «استطيقا الموسيقى الرقمية» مقولة استخلاصية: «إذا كانت أغاني المغنّين القدامى قد نجحت في وقتها ولا تزال تحقق أعلى المبيعات، فإن ذلك لا يعود إلى استراتيجية تسويق معينة أو إلى وسائل الاتصال الجماهيري؛ إنما يعود، بالدرجة الأولى، إلى قيمتها الفنية والأخلاقية، ومستواها الأدبي الرفيع، وتعبيرها عن مشاعر الناس وأحزانهم وآمالهم وأحلامهم»[1].

وحين نتأمل تاريخ التسجيلات الصوتية، نرى أن التراث الثقافي العربي غير المادي، وبخاصة فنون القول والأداء والحركة، متمثلة بقالب مستحدث، «الأغنية»، عرف في مظلة أشكالها وألوانها القصيد والطقطوقة والبستة والموال، إضافة إلى التوثيق المنظم لمعظم القوالب العربية التقليدية ـ تمثيلاً لا حصراً ـ: الموشحات والقدود الحلبية، والمجرور والمجسّ الحجازي، والمقام العراقي، والصوت العربي والشامي الخليجي، وفن السامري النجدي، وفن الدان اليماني، والدور المصري، والمالوف التونسي، والآلة الجزائرية، والطرب الغرناطي في المغرب... نرى أنه تطور إلى دراسات الغناء والموسيقى والرقص والعزف العربي، وإقامة المؤتمرات والحفلات والمناسبات، سواء في التراث الثقافي العربي غير المادي (التأليف والتصنيف)، ما قبل التسجيلات أو ما تلا زمنها ما بين القرنين التاسع عشر والعشرين (التوثيق والتعريف)، وإلى الوعي: **أولاً**، بأنها جزء أساسي من الثقافة العربية؛ **وثانياً**، بالتعرف إلى أنظمتها القولية والأدائية والحركية؛

(*) البريد الإلكتروني: ahmadalwasel@gmail.com.

(1) انظر: جمال مفرج، **السياسة والبيئة والفن** (بيروت: منتدى المعارف، 2017)، ص 136.

وثالثاً، تصنيف أنواعها وأشكالها وألوانها، حيث مرّ تاريخ الغناء العربي، على مدى الحضارة العربية قبل الميلاد وبعده، آخذين في الحسبان التطور التقني لوسائل النقل والاتصال والاستعادة والتوثيق، بتحولات النشأة والتكريس، والمحو والذاكرة، والتسجيل والإتلاف، والافتراضي والعابر.

إن وضع الغناء والموسيقى العربية، يقع بين لعبتين تميزانه في الإيجاب، وتحوطانه بالسلب، أي: الصوت والرقم، فالأغنية العربية واقعة بين هاتين اللعبتين، بكل أنواعها وقوالبها وأشكالها وألوانها المنسية والمعروفة والمستخدمة والمستقبلية.

بينما نتجاهل ـ بقصد دائم ـ مسألة حضارية، إما معضلةً وإما ملمحاً، يَعْصَى أو نقِرُّ به، بأن «ذاكرة الماضي والثقة في المستقبل كانتا، إلى يومنا هذا، الركيزتين اللتين قامت عليهما الجسور الأخلاقية والثقافية بين الزوال والدوام، والفناء البشري وخلود المآثر البشرية، واحتمال المسؤولية وحياة اللحظة»[2].

أما الآن، فإن وضع الغناء والموسيقى العربية، يقع بين لعبتين تميزانه في الإيجاب، وتحوطانه بالسلب، أي: الصوت والرقم، فالأغنية العربية واقعة بين هاتين اللعبتين، بكل أنواعها وقوالبها وأشكالها وألوانها المنسية والمعروفة والمستخدمة والمستقبلية، فهما عاملان أساسيان في النشأة والنقل.

الصوت ليس فاعلاً مثل الكلمة أو الحركة ـ الجسدية ـ بل ينفعل في وصوله إلى السمع عبر عناصر طبيعية مثل الهواء والماء والجماد، وهذا يمثل أساس القيمة والوظيفة بأنه منفعل في حدوثه عبر الاهتزاز أو الرنين. وكذلك أثره، فهو يوجد الشعور لا ينشأ عنه! وقد وعى ذلك منظُّرو النغم، الأسابق واللواحق، وفي رسالة **اللحون والنغم** للكندي (801 ـ 873) ما يمثل ذلك: «يتهيأ لهم ـ أي المغنين ـ في المعنى ألحان ما تحتاج إلى جزء من نغمة، أو نغمة خرساء أو غير ذلك ليحزنوا بذلك أو ليطربوا، أو ينقلوا النفس إلى أي الحالات كانت، كما قال أفلاطون [(427 ق.م ـ 347 ق.م)]: النفس تتكفئ مع الموسيقى ـ أي تأليف الألحان ـ، فإن كان اللحن من نغمة ضعيفة أو ناقصة مؤنثة أحزنَ، وإن كان من نغمة قوية مذكرة شجَّع..»[3].

الرقمي ليس طبيعياً، مثل الجرم أو الضوء أو الحرارة، بل هو ترجمة إشارية بالتوتر الكهربائي في الأجهزة، فيتمظهر عبر لغة الضوء والإشارة الممثلة بالصورة والكلمة والصوت، ويبنى وجوده على حمولات زمنية إما متقطعة وإما مستمرة.

إن الوضع التقني السائد في العصر مرتبط بتطورات الأجهزة والأدوات[4] كما أن عالم الاتصال أظهر حالة جديرة بالمراقبة: «البعد الانفعالي للاتصال عبر الزمن» أي حالة تفاعل ذاتية

---

(2) انظر: زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رؤوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 194.

(3) انظر: يعقوب بن إسحاق الكندي، **رسالة الكندي في اللحون والنغم**، تحقيق زكريا يوسف (بغداد: مطبعة شفيق، 1965)، ص 19.

(4) مفرج، **السياسة والبيئة والفن**، ص 129.

بين الذات والذات الأخرى عبر الزمن[5]. وقد دفع دخول التقنيات الرقمية على حياة الإنسان واستخداماته، إلى تأسيس علم «الإنسانيات الرقمية» الذي يعبر عن «أنثروبولوجيا رقمية» تدرس ظواهر استخدام هذه التقنيات مستندة إلى عدة نظريات ومناهج علوم إنسانية واجتماعية لا تبدأ عند «التاريخ والجغرافيا، والأدب والآثار، [ولا تقف عند] والمكتبات والمتاحف، والمسرح والألسنية، والدين الإعلام، والفلسفة والإعلان، وعلم النفس، [ولا تنتهي عند] القانون والصحافة، والغناء والرسم»[6].

إذاً، فالأغنية العربية، بين عالمين موازيين، هما حقيقتها: الصوت والرقم.

وفيهما حياتها ومواتها!

تمهيد

لا يقوم لفن الغناء أو الفنون الأدائية والقولية والحركية، أو التراث الثقافي غير المادي، قائمة في العلوم والنظريات النغمية وحدها، بل ثمة علوم تؤمّن للمستمع والدارس والباحث، الاقتراب من عناصرها وموادها، وتاريخها وجغرافيتها، وإمكاناتها وقدراتها، ووظائفها وأهدافها[7].

ومن تلك العلوم، المستوعبة في علم «الإنسانيات الرقمية»، ما يمكّن الباحث من التوصل إلى متابعة استقراء التحولات المستمرة في التفاعل بين عالم الصوت والرقم.

إذا كانت وسائل النقل والاتصال تبث الصوت من الحنجرة، في الإذاعة والتلفزيون ومن على المسرح، إذ لم تعد الأقراص والأشرطة وحدها أدوات التسجيل والتداول، فالتقنية تلقي ببدائلها الدائمة على المرئي والسمعي مرة بالتحسين وأخرى بالمحو!

يحاول هذا البحث أن يتتبع تلك الأدوات الخاصة بالسمع، الالتقاط والذاكرة، والتذوق والتفضيل، من خلال مفهوم «تنمية الذاكرة الصوتية»، و«كيف تفضل موسيقى عن أخرى؟»، ويحاول تتبع تاريخ تسجيل الأصوات، مع تزايد المخترعات لنقل وتسجيل الصوت، بين القرن التاسع عشر والعشرين، في «المعمورة الصوتية» التي تحوم بين الصوت الطبيعي والرقمي الذي يقبع بين عالم المحاكاة والتمثيل، بين الحنجرة والآلة، ومجال عرضهما وتسويقهما التقليديين في الأجهزة والأمكنة المألوفة سواء في الاستوديوهات أو المسارح، مقابل نشأة الصوت البديل، الذي يعتمد على غناء بديل، يحاول أن يستعيض عن مجال التسويق التقليدي، مع إعادة توليف العناصر والمواد المنسية والمتاحة، في صورة تمثل الهوامش الثقافية معبرة عن انكسار المركزية الثقافية، وليس البديل الذي يمحو ويبقى وحده.

ويتتبع، ربما بالنتيجة لا السبب، تكاثر المواقع والمنتديات الشبكية، بصورة هواتوية أو مؤسساتية، التي تنزع إلى التمايز بين ثقافة تقليدية وشعبية وجماهيرية، تكشف عن حالة من

---

(5) انظر: جوديت لازار، **سوسيولوجيا الاتصال الجماهيري**، ترجمة علي وطفة وهيثم سطايحي (دمشق: دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص 280.

(6) انظر: غسان مراد، **الإنسانيات الرقمية** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2014)، ص 28.

(7) انظر: أحمد الواصل، «الفنون الأدائية والمستقبل،» **المجلة العربية**، العدد 221 (2014)، ص 21 ـ 38.

التفضيلات والتحيزات، وصورة من التطرفات والتناقضات، ومنها ينتهي البحث إلى قراءة وضع الأذن العربية، محاولة في رصد وتقييم الذاكرة والتذوق العربيين الآن، وهما معرضان إلى التغير والتناقض، فما يقال اليوم لا يقال في يوم سواه.

بينما تبقى محاولة شاهدة لا أكثر.

أولاً: تنمية الذاكرة الصوتية

وضع حضرة الأديب المعروف والموسيقي النابغة والأستاذ الأكبر ـ بحسب وصف غلاف الكتاب ـ إسكندر أفندي شلفون (1881 ـ 1934) تقرير «الموسيقى المصرية» (1922) موجهاً إياه إلى وزير المعارف مصطفى باشا ماهر، وقد حدد سببين في «انحطاط الموسيقى» ـ على حد تعبيره ـ في الثلث الأول من القرن العشرين:

الأول، الجهل العلمي والفني عند المشتغلين والمشتغلات بها.

الثاني، الجمود والتشابه في أنواعها الغنائية والموسيقية[8].

ويرسل، تفادياً لـ «انحطاط الموسيقى»، اقتراحين: **الأول**، «تعليم الموسيقى في مدارس الحكومة وإنشاء معهد لها أسوة بالمعاهد الأوروبية»؛ و**الثاني**، «لجنة الإصلاحات الموسيقية» محدداً عملها بالإداري الرقابي[9].

يمكن اكتشاف المبالغة المثالية، وسعة المأمول، في عاملَي الانحطاط والنهوض، حين نتفقد قوائم شركات الأسطوانات آنذاك، منذ عام 1901، بمحتوياتها من نماذج غنائية متنوعة لحناجر متميزة[10] إضافة إلى تراث مكتوب سواء على مستوى السفن الغنائية أو مواد صحافية (مقالات ودراسات وتقارير) في عدة مجلات، ومنها مجلته **روضة البلابل** (1920 ـ 1929)، واستمرار توارث الجماعات الصوفية، في توارث صنعة الغناء، في العراق والحجاز واليمن وسورية ومصر وتونس والجزائر والمغرب، ونشأة الفرق الغنائية المحترفة كالصهبجية في مصر والحجاز[11] أو فرق العديد (الروحية: القادرية والأقلوية: الحبوش والهولية) في البصرة والكويت والبحرين وقطر والأحساء[12]، وانتشار معاهد خاصة وحكومية، يدرّس بها أجانب وموسيقيون محليون.

---

(8) انظر: إسكندر أفندي شلفون، **الموسيقى المصرية (تقرير عن حالتها في سنة 1922)** (القاهرة: مطبعة رعمسيس، 1922)، ص 4 ـ 13.

(9) المصدر نفسه، ص 38 ـ 39.

(10) انظر: **فهرس الموسيقى والغناء العربي القديم المسجلة على أسطوانات ـ قسم الموسيقى** (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1998).

(11) انظر: محمد عمران، **قاموس مصطلحات الموسيقى الشعبية المصرية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2013). انظر أيضاً: عبد الله أبكر، **الصهبة والموشحات الأندلسية في مكة المكرمة** (جدة: كنوز المعرفة، 2014).

(12) انظر: جاسم محمد بن حربان، **الدور والفرق الشعبية في البحرين: العادات والتقاليد والفنون** (البحرين: وزارة الإعلام، 2005).

وإذ يعد الحدث الأبرز لمسيرة الغناء العربي هو مؤتمر الموسيقى العربية الأول (1932)، الذي دفع بعجلة عمليتين مهمتين في بناء الذاكرة السمعية العربية، من خلال التعليم والتثقيف. فقد استضاف العاملين والعاملات في فن الغناء العربي، والشرقي (إيران وتركيا..)، سواء كانت حناجر وفرق وعازفين، أو باحثين ومستشرقين، وصناع الأغنية العربية الحديثة آنذاك.

على أن مؤسسات التعليم الموسيقي تأخرت حتى منتصف القرن العشرين، باستثناء إنشاء المعهد الملكي للموسيقى العربية (1922) في القاهرة، والمدرسة الرشيدية (1934) في تونس، فالثورة الغنائية ـ الموسيقية التي قام بها مجموعة من الموسيقيين والحناجر والشعراء العرب انطلقت في الثلث الأول لتسجل انطلاقتها مع تجارب مهمة في مدرستي القاهرة وبغداد، وتمثلت بأعمال كل من الملحنين محمد القصبجي (1892 ـ 1966)، ومحمد عبد الوهاب ـ بصوته أيضاً ـ (1902 ـ 1991)، وحنجرة فتحية أحمد (1898 ـ 1975)، وأم كلثوم (1898 ـ 1975)، وأسمهان (1912 ـ 1944)، وليلى مراد (1918 ـ 1995) بشعر أحمد رامي (1892 ـ 1981)، والملحنين صالح بن عزرا (1908 ـ 1986) وأخيه داوود (1910 ـ 1976) وحنجرة سليمة مراد (1905 ـ 1974) وزكية جورج (1879 ـ 1966) بشعر عبد الكريم العلاف (1894 ـ 1969)، مع استمرار المدرسة التقليدية في أنواعها الغنائية والآلية.

استثمرت هذه الثورة الغنائية ـ الموسيقية، ثورة الاختراعات السمعية والمرئية، مثل الأسطوانة والإذاعة والسينما، لتكرس تجربتها الغنائية الموسيقية الحداثية. وترتّب عليها حدوث الانشراخ بين عالمي التقليد والحداثة، في الاستعادة والتجديد ضمن الإنتاج الثقافي في حقل الغناء والموسيقى العربيين، على أنهما يمثلان مصدري تثقيف الأذن العربية، فحدث انشراخ موازٍ بين مجموعتَي العاملين في التعليم الموسيقي بين خريجي المعاهد والمدارس الموسيقي على النظام الأوروبي (النموذج الإيطالي المعمم)، ومجموعة ناقلي التراث الثقافي العربي غير المادي، في حقل الغناء والموسيقى العربيين[13].

بقدر ما تعاني الأذن العربية تلك الحيرة السمعية بين عالم التقليد، والتحولات الثقافية الحداثية والثقافية ما بعد الحداثية، يعاني تلامذة المؤسسات التعليمية الموسيقية، بين المناهج المؤسسة على الإنتاج الثقافي الأوروبي المقيس عليها الإنتاج الثقافي العربي، منتقًى ومشوهاً، واضطرار اللجوء إلى أولئك نقلة التراث الثقافي غير المادي، استيعاباً وتمرساً، كذلك يحدث كثيراً أن تعبر المواهب، في الغناء والتلحين، من خارج المؤسسات التعليمية نفسها، فلا يخرج منها سوى التقنيين في العزف والتنقيط وإدارة الفرق والبحث الأكاديمي.

تستمر تلك المعضلة الثقافية، بين مواهب تكسر الزمان والمكان، وبين علوم نظرية وعملية تسعى إلى الحدود والنمذجة لخريجيها وعامليها، ومستمع بين محترفٍ وهاو يتطلع إلى ذلك التراث الثقافي وفنونه وقوالبه من جهة، ومن أخرى الإنتاج الثقافي المختلف في أنواعه وأشكاله وألوانه.

---

(13) انظر: مرسيل خليفة [وآخرون]، **الموسيقا العربية: أسئلة الأصالة والتجديد**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 37 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 185.

وقد أتاحت، في البداية تلقياً قسرياً أو طوعياً، وسائل النقل والبث، الإذاعة ثم التلفزيون، وحضور الحفلات والمناسبات، ثم بصورة اختيارية حرة أو مجبرة، أجهزة التسجيل وموادها، عرض اختيارات متعددة، عبر الأسطوانات والأشرطة والأقراص، لمستمعيها ومستمعاتها. وتمكن الكثير من المستمعين الهواة والمحترفين، من تأسيس مكتبات سمعية، تتخذ الذوق العام مفتاحاً أولياً، ثم ذوقها الشخصي معياراً.

وتتكشّف تلك المشاعر المتطرفة بالتعصب لتيار تقليدي أو حداثي، أو الهوس بنموذج من الشخصيات الثقافية دون سواها، ولا يقف ذلك التطرف أو الهوس عند حدود المستمعين فقط، بل يتعدى إلى النقاد والباحثين والأساتذة، ومثاله «الموسيقى الشرقية والغناء العربي» (1936) لقسطندي رزق، و«الموسيقى الشرقية بين القديم والجديد» (1949) لأحمد أبو الخضر منسي (1894 ـ 1974) في التعصب إلى تيار بعينه، وأما في الهوس بنموذج ومثاله «أم كلثوم وعصر من الفن» (1976) لنعمات أحمد فؤاد (1926 ـ 2016)، والآخر «رياض السنباطي وجيل العمالقة» (1988) لصميم الشريف (1927 ـ 2012).

من هنا بنيت ذاكرة صوتية، لا تعنيها كثيراً توجيهات وافتراضات المؤسسات التعليمية الغنائية الموسيقية، ولا تعدو اهتماماتها بهموم حفظ ونقل التراث الثقافي عند حامليه خارج المؤسسات التعليمية الرسمية الممثلين لأنفسهم؛ إذ لا بد من الإقرار بأن التلقي محكوم بالهدف من الحقل نفسه، على تباين وتعدد الوظائف لكل الحقول المعرفية، فالتلقي من العلوم هدفه تعليمي، ومن الآداب والفنون هدفه تثقيفي، والأمر فارق بينهما.

على أن ما يعترف به أن الفنون والآداب، عبر إنتاجها من مبدعيها ومبدعاتها، تمثل محاولة التعبير أو التصوير للمواضيع والأشخاص والأشياء كما تَحَبُّ أو تكْرَه، برؤية الإبداع وشخصه، أو كما ينبغي أو لا ينبغي أن تكون في النظر والرأي الخاصين بالمبدع أو المبدعة[14].

بالتالي، فإن ذلك ينعكس على التلقي إما بالحب ودمه، وإما بما يفترض وعدمه، ومن الإبداع، في فن الغناء والموسيقى، تتكوّن الذاكرة الصوتية، التي تستقبل من المتلقين والمتلقيات، وتبنى عليها حالات التفضيل أو التذوق.

ثانياً: قوائم المفضلات الصوتية: كيف تفضّل موسيقى عن أخرى؟

يرصد تقرير الباحث نبيل عبد الفتاح على حد قوله في «عالم المابعديات المعولم والثورة الرقمية» ملامح من بينها ملمح يخص هذا البحث، وهو «تعدد الذائقات الجمالية والموسيقية والفنية، بحيث تنوعت هذه الذائقات وتجاورت في أنظمة الزي والموضة والمأكل وغيرها[15]، إذ

---

(14) انظر: محمد أسعد نظامي تالش، **موسوعة علم الاجتماع، ج 1: قراءة المجتمعات** (الرياض: مكتب الأمير عبد العزيز بن سطام آل سعود، 2015)، ص 337.

(15) انظر: نبيل عبد الفتاح، في: **التقرير العربي الثامن للتنمية الثقافية: التكامل العربي: تجارب، تحديات وآفاق** (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2015)، ص 148.

يمكن قياس تلك الذائقات أو التفضيلات، أي اختيار أنواع موسيقية، تمثل تيارات أو مدارس، عما سواها، فهي تكشف عن خيارات شخصية كما تمثل عن سياق اجتماعي ونسق ثقافي يعد الأفراد نماذج تشترك أو تتنافر في ذلك النوع أو سواه.

على أن الذوق الغنائي أو الموسيقي يتغير مع الزمن، إلا أن طريقة التفكير والمشاعر تحدد نوع الغناء أو الموسيقى التي يفضلها كل شخص[16]. وتمكن الكثير من الأبحاث في علوم إنسانية واجتماعية من اكتشاف استراتيجية السماع وأنماط شخصية المستمع، وتتدخل عوامل اجتماعية مؤثرة فيها كالطبقة الاجتماعية، والسلالة البشرية، والجماعات الثقافية وسواها [17].

إن «أسلوب الاستقلال» عند أي فرد، معنيٌّ بالقدرة على تركيز الانتباه على الموضوع الذي يهتم به المرء وأن يوجه هذا المرء بطريقة صحيحة اعتماداً على إدراكه لحالته الداخلية، بصرف النظر عن الظروف الخارجية، ويرتبط هذا الأسلوب بقدرة الفرد على أن يوجه الفرد نفسه بطريقة مناسبة برغم المثيرات المشتتة، أو المضللة، أو الخادعة، وهو ما يتعلق أيضاً بالقدرة على التحديد الصحيح للعناصر المألوفة في سياقات غير مألوفة[18].

من هنا يتمكن أي مستمع من تطوير حساسية أكبر حيال عنصر وجوانب فنية أو أدبية أو معاً، ويثمن دور الخبرة والتدرب والتعرض المستمر للموسيقى في تحسين أو تخلف الذائقة الفردية.

نعرف أن هناك أسلوبين يمثلان استراتيجية الاستماع، وهما: الأسلوب الموضوعي، والأسلوب الوجداني.

يعمد الأسلوب **الأول** ـ أي الموضوعي ـ في صورة تحليلية، إلى التعمق، داخل العناصر المركبة، لذلك الفن أو الأدب، ويركز على العملية الفنية أو الأدبية أو معاً، في نموذج «الأغنية»، ويهدف إلى متعة جمالية. وأما الأسلوب **الثاني** ـ أي الوجداني ـ قائم على الانفعالية، على السطح، ربما يركز على العناصر في صورتها النصية أو الإيقاعية، سواء في الصياغة الشعرية أو تكرارية الميزان الإيقاعي، ويترجم استماعه إلى خيال خارج المنتج عبر خبرته الذاتية.

وتوسع الباحثون في رصد استراتيجية السماع لاكتشاف أنماط الشخصيات وتفضيلاتها الغنائية والموسيقية، فقد كشفت حالات عن أنماط متزنة وأخرى مرضية تبعاً لاختياراتها.

وعرف في عالم علم نفس الشخصية، شخصية الانبساطي والانطوائي؛ فالأولى تعاني نقص الاستثارة أو النشاط في المخ، فتجنح إلى ما يرفع هذه الاستثارة عبر فنون في الصوت صاخبة، أو في اللون ناصعة، أو في الأفلام عنف وتشويق. أما الانطوائية، فهي تعاني زيادة النشاط في

---

(16) انظر: «تقرير: الذائقة الموسيقية تعكس مشاعر الشخص وتوجهاته،» جريدة **العرب**، 2015/7/28، ص 21، <http://alarab.co.uk/?id=58042>.

(17) انظر: شاكر عبد الحميد، **التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني**، عالم المعرفة؛ 267 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 311 ـ 313.

(18) المصدر نفسه، ص 303.

قشرة المخ، فيبحث عمّا يمكن أن يخفض هذا النشاط، في فنون بالصوت هادئة، في لوحة تأملية، أو فيلم غامض الأحداث.

وتهتم الشخصية الانبساطية بذلك الغناء الانفعالي والحيوي والحسي، بينما الانطوائي يهتم بالضبط الذهني وينجذب إلى الطبيعة العميقة والتأملية والغامضة [19].

إذاً، يتضح أن الشخصيات الانبساطية تتجه في اختياراتها إلى أنواع غنائية ذات عناصر محددة في شكلها الشعري ونغمها المقامي وميزانها الإيقاعي، مثل المواويل والقصائد والموشحات بينما تتجه الشخصيات الانطوائية نحو أنواع غنائية ذات تيارات تجديدية، تعتمد أبنية شعرية حداثية وألحاناً متعددة التحويلات المقامية، ومتغيرة في موازينها الإيقاعية، مثل الأغاني العاطفية والدرامية والحوارية، بينما تتجه الانبساطية في صورتها المرضية إلى أنواع غنائية ـ وإن كانت ذات عناصر محددة في الشكل والنغم والإيقاع ـ فهي تركز على أساليب لحنية وطرق أداء ذات حيوية عالية ومحتوى انفعالي وحسي بينما تتجه الانطوائية في صورتها المرضية إلى حالات انطباعية حادة وغامضة في اختيارات تمثل أفراداً ولا تشترك فيها مجموعات يمثلها ذوق عام.

«أسلوب الاستقلال» عند أي فرد، معنيٌّ بالقدرة على تركيز الانتباه على الموضوع الذي يهتم به المرء وأن يوجه هذا المرء بطريقة صحيحة اعتماداً على إدراكه لحالته الداخلية، بصرف النظر عن الظروف الخارجية.

من هنا نستطيع أن نميز لماذا يتجه بعض الأفراد إلى المراقص ذات الموسيقى الإيقاعية الصاخبة، وسواهم يفضل حضور حفلات الموسيقى العربية التقليدية، وفيهم من يفضل الاستماع وحده أو بمشاركة محدودة من الأصدقاء أو وسط العائلة، سواء في ركن من البيت أو في مسير أو رحلة بالسيارة، ويتفهم أيضاً إلى خيارات العاملين في الغناء والموسيقى من العازفين والفنيين، وليس المغنين أو المغنيات أو الملحنين، في الإنتاج المبني على التذوق سابقاً في مراحل النشأة والتأهيل.

نستوعب كيف تتكون جماهير فنون عما سواها، فإن حضور حفلات الصيف والمواسم الاحتفالية، لفنانين بعينهم مثل رابح صقر أو عمرو دياب أو محمد منير أو الشاب خالد وسواهم، مقابل تلك الحفلات التي تتبناها مؤسسات فنية لتعرض فنانين يمثلون أنواعاً فنية مثل: مريم صالح أو لينا شاميان أو دينا الوديدي أو غالية بنت علي وسواهم، ذلك الحضور ليكشف عن اختيارات أي تفضيلات لذلك لتيار عن الآخر أو النموذج الثقافي عما سواه.

---

(19) المصدر نفسه، ص 301.

ثالثاً: المعمورة الصوتية: (الطبيعية والرقمية والبديلة)

بنيت التسجيلات على أصوات الحناجر البشرية المباشرة والآلات اليدوية العزف، منذ اختراع جهاز الفونوتوغراف عام 1856 من الفرنسي ليون سكوت [20] ثم التحول في صناعة التسجيل بصورة تجارية عام 1889، وتكونت مرحلة من تلك التسجيلات حتى منتصف القرن العشرين، لم تحتكم إلى اختراعات بل إلى منطق السوق، فمؤرخو تسجيل الأصوات يرصدون «الانتقال من عالم الأسطوانات إلى الأقراص في العقد الأول من القرن العشرين كان انعكاساً لتغير في اتجاه السوق أكثر منه تطوراً حاسماً في التكنولوجيا»[21]، ثم تبدت مرحلة موازية لم تلغِ السابقة، وإنما أملتها حاجات في صناعة الغناء والموسيقى، وهي «الموسيقى الإلكترونية» التي استحدث بسببها أجهزة تخزين الأصوات المتعددة، للطبيعة والبشر والآلة، ويعاد توليفها لصناعة موسيقى استخدمت في مجالات مختلفة.

ولم تتكرس «الموسيقى الإلكترونية»، إلا بعد تجارب بدأت منذ عام 1958، قام بمحاولة ناجحة المؤلف اليوناني فانجليس عبر عمله الموسيقي «الأرض» (1973) حيث غزت آلة الأورغ، بمفاتيحها المتعددة، الناطقة عن أصوات رقمية للحناجر والآلات والإيقاعات.

ووظفت هذه الصناعة الموسيقية الآلية في عالم الرسوم المتحركة والخيال العلمي.

في هذه المرحلة تطورت تقنيات التسجيلات، تبعاً لكثرة إنتاج الأغاني، فظهرت تقنية مسجل القرص الستيريوفوني الداعية إلى ظهور الشريط منذ بداياتها 1957، فقد توافرت تقنيات ووظائف جديدة، بين تقنية تسجيل المسارات المتعددة، والمزيج بين تسجيل الأصوات، وتوسع دور موظفي الاستديو فأصبح جزءاً من العملية الإبداعية، من هنا ارتفع دور المنفذ الموسيقي على دور الملحن والموزع في آن واحد.

واتجه تطور التقنيات إلى أن تحسين التسجيل الصوتي أدعى إلى إبعاد الأداء عن أصوله الحية، فعملية نقل الأصوات من حيز إلى آخر يفقدها روحها الطبيعية، من هنا وضحت مسألة «الاصطناع الفني» التي تجعل من أغنيات مسجلة في الاستوديوهات بأنظمة التسجيل الحديثة لا يمكن أداؤها مباشرة أمام الحضور في المسرح.

برز ذلك في أغنية الأفلام التي لا تعرف طريقها إلى الحفلات، مثل أفلام محمد عبد الوهاب بين عامي 1933 و1949، وأم كلثوم، وبخاصةٍ فيلما «وداد» (1936) و«نشيد الأمل» (1937)، وليلى مراد في أفلام 1937 ـ 1955، ومحمد فوزي (1944 ـ 1959) وشادية (1947 ـ 1984)، وعبد الحليم حافظ (1955 ـ 1966) وسواهم.

يقابل هؤلاء مغنّون ومغنيات الأداء الحي، الذي هو أساس التجربة الثقافية، مثل صالح عبد الحي (1896 ـ 1962)، وفتحية أحمد (1898 ـ 1975)، وعبد اللطيف الكويتي

---

(20) انظر: ديفيد ل. مورتون جونيور، **تسجيل الأصوات: قصة التكنولوجيا**، ترجمة رفيف كامل غدار (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ مركز البابطين للترجمة، 2011)، ص 20.

(21) المصدر نفسه، ص 61.

(1901 ـ 1975)، وماري جبران (1911 ـ 1956) وسليم هلالي (1920 ـ 2005)، وناظم الغزالي (1921 ـ 1963)، وأحمد وهبي (1921 ـ 1993)، ونور الهدى (1924 ـ 1998)، وسعاد محمد (1926 ـ 2011)، وفايزة أحمد (1930 ـ 1983)، وعلية (1936 ـ 1993)، ووردة (1939 ـ 2012) وشادي الخليج وصباح فخري وسواهم.

المادة الثقافية أساس، والوسائط متغيرة، إذ إن مستويات الثقافة (الرفيعة، التراثية، الشعبية، الجماهيرية) وضعت على محك الاختبار، في عالم الشبكة العنكبوتية، ولم يعد يتحكم فيها مؤسسات أو جهات، بل يشارك الجميع في إنتاجها واستهلاكها.

على أن التتابع الطردي بين تطور أجهزة التسجيل والنقل وضعف القيمة الصوتية ورفع الجودة والإتقان في التسجيل، فإن أدوات النقل المختلفة حفظت لنا الكثير من تلك التسجيلات الحية لنماذج من الأصوات والأغاني التي ربما تكون في أعلى حالات الأداء والروح العالية لحناجر عبقرية وعازفين كبار.

كما أن هذا التطور التقني دفع بأصوات محسنة تسقط بسهولة أمام الأداء الحي وتنكشف الكثير من عيوبها الصوتية، على أن هذه التقنيات المتطورة مع تطور أساليب العرض والتداول الرقمي يتغاضى عنها المستمع الذي ينصت إليها عبر وسائط كالأجهزة المحمولة والسمّاعات، ويعدل عن حضور الحفلات الحية.

إن التحول في أدوات النقل من ذروة وجود الشريط الكاسيت كإحدى الوسائط المستخدمة هدده ظهور القرص المدمج منذ عام 1982، غير أنه لم يكرّس حتى منتصف العقد الأخير من القرن العشرين الذي لم يتح فرصة الإثراء لمنتجي ومسوّقي صناعة الغناء والموسيقى التي شهدت انفجاراً ملحوظاً في المبيعات في الثمانينيات.

وهذا ما دفع إلى قبول فكرة المجموعة الغنائية، المتعددة الأغاني، في شريط الكاسيت الواحد، فظهر جيل من المغنين والمغنيات العرب، فتناقص وجود ما يسمى الأغنية الطويلة، المتعددة المقاطع، التي كانت تغطي زمن الوصلة بالتكرار أكثر من مرة، ثم عادت لتأخذ وجهاً واحداً في التسجيل مع أختها، في أشرطة ثنائية الأغنية كالتي عرفت في الثمانينيات مع جيل حائر بين اتجاهات جديدة لم تتكرس مثل عزيزة جلال وميادة الحناوي وسميرة سعيد وسواهم.

على العكس من أغنيات في سبعينيات القرن نفسه، اقتصرت على مقاطع ثلاثة متماسكة، بصورة درامية، عرفت مع جيل سابق ضمن تطور التجربة الثقافية لكل حنجرة، مثل السيدة وردة ونجاة الصغيرة، وطلال مداح وعبد الكريم عبد القادر.

بينما واصل مبدعون عرب تجاربهم في استنفاد التقنيات المستحدثة في التسجيل والمزيج والتركيب حتى قطعوا الصلة مع الأداء الحي، في نماذج ظلت غير مكرسة تجارياً، وإن انتقائياً.

وقد عرفت بهذه التقنية أغنيات عربية نفذت عليها كالتي أنجزها زياد الرحباني في موسيقاه وأغانيه، مع فيروز وجوزيف صقر، والملحن هاني شنودة مع فرقة «المصريين» (1977 ـ 1988)، والملحن عمار الشريعي، مع فرقته «الأصدقاء» (1980 ـ 1989) ثم تكرست

لاحقاً مع حناجر أخرى مثل سميرة سعيد وخالد الشيخ، في مجموعات غنائية منذ تسعينيات القرن الفائت، التي تغني الكثير من تلك الأغنيات مسجلة مسبقاً على المسرح بينما لا يعيق ذلك تجربة كل من مرسيل خليفة أو هدى عبد الله أو ماجدة الرومي وجوليا بطرس أو علي الحجار وهاني شاكر أو نوال ونبيل شعيل من الأداء الحي، وصولاً إلى الجيل اللاحق مثل أنغام وذكرى وأصالة وآمال ماهر وشيرين.

وربما إذا أبعدنا عن تلك المسائل الخاصة، بالحفاظ على الصوت الطبيعي واستثمار الثورة التقنية، فإن ظهور أجهزة الحاسب الآلي وخدمة الشبكة العنكبوتية دفع إلى تطوير مصادر الموسيقى، بما يتجاوز أرشيف الإذاعة والتلفزيون، ويكسر عنَت الرقابة الاجتماعية والسياسية والدينية على الفنون والآداب. إن تقنية توفير المواد الثقافية بصورة رقمية، سواء كانت كتاباً أو فيلماً أو أغنية أو برنامجاً، تعد ثورة اجتاحت العالم وكسرت الممنوعات والمحظورات.

ومن مكاسب تاريخ الغناء والموسيقى العربيين، توفير المنسي والمجهول، أو الممنوع والمحظور، عبر مصادر الأرشيف الرقمي المنطلقة من تجارب بدأت منذ عام 1993 ثم تحول الأرشيف إلى صورة تجارية منذ عام 1997 بظهور تقنية التحميل mp3 الدافعة إلى إعادة ترتيب صناعة الغناء وإنتاجه، وتسويقه واستهلاكه، وهو ما لا يُستوعب حتى الآن.

وبظهور تيار «الأغنية البديلة» الذي لا يعبر بالضرورة عن تطور في صناعة الغناء نفسها، كما يقول أحد الباحثين، بأنه «في سياق الأدب والكتابة والفكر، والفن بالمجمل، لا أعتقد أن ثمة متسعاً للانقلابات الجذرية، فكل عملية إبداعية هي نتاج التاريخ المتراكم لما سبقها من إبداع، ومحاولة لتجاوزه»[22]، تم البحث عن أسواق بديلة لعروض مغايرة عن المكرسة والتقليدية، فمن استوديوهات التلفزيون والمسارح الكبرى، إلى بيوت فنية، وأماكن ذات حضور خاص، ومنها إلى عالم التحميل والتداول الرقمي الذي استوعب وخلق الكثير من هذه التجارب منفردة أو على صورة فرق، تسبق هذه التجارب، أعمال ما قبل البديلة ـ وأخص منها تجربتَي عابد عازريه وفاديا الحاج، مثل: لينا شاميان ودينا الوديدي، ومريم صالح وريما خشيش ومكادي نحاس وعزيز مرقة، وفرقة رم وكايروكي ومسار إجباري ومشروع ليلى وسواهم، المتوافر لهم/لهن فرص في عالم صناعة التسجيلات الجديدة، وفي السينما[23]، مواكبة لهذا التسارع التقني الذي بقدر ما يشرّع الأبواب لها، فهو في آن يهددها بالزوال السريع!

إذاً، هي فرصة «يلعب [فيها] المتلقّي دوراً فاعلاً في فك شيفرة المنتج الفني وتفسيره وإعادة إنتاجه في صورة رأسمال رمزي يتفاعل من خلاله مع موقعه ودوره في البنية الاجتماعيّة. وعليه، لا تبدو الموسيقى البديلة، في نفيها للسّائد، معنيّة بكشف الحقيقة، بل بفتح أفق رحب لخبرات

---

(22) انظر: هشام البستاني، «الموسيقى البديلة: عن غياب الرؤية الإبداعية وفلسفة الفن،» موقع حبر، 6 آب/أغسطس 2015، <http://www.7iber.com/culture/alternative-music/>.

(23) خصص فيلم «ميكروفون» (2010) لعروض مباشرة لفرق مصرية بديلة: «مسار إجباري»، «واي كرو فاميلي»، «ماسكارا»، «صوت في الزحمة».

إنسانيّة فرديّة استثنائيّة أكثر تنوّعاً وتمرّداً، وخلخلة للتراتبيّة الاجتماعية في مراوغة لقيم المجتمع السائدة وموقع المتلقّي فيه»[24].

تتكاثر صناعة التسجيل لخيارات أكثر، مزيد من الحناجر، ومزيد من التلقي!

1 ـ وسائط التخزين الصوتي

إن ظهور وسائط العرض الجديدة المرئي والمسموع والمكتوب، وبخاصة في المسموع من الأغاني، وليس البرامج أو الخطب ونحوها، وتكاثرها بوصفها خيارات متعددة تبعاً للتطور التقني، فإنها «لا تؤثر هذه التغيرات بالضرورة في طبيعة ما يسمعه الناس، ولا في كيفية أو مكان سماعهم إياه. فالاستوديوهات لا تزال تنتج أنواع الموسيقى نفسها التي أنتجتها قبلاً، والناس لا يزالون يستمعون إلى الموسيقى في بيوتهم، وسياراتهم، وفي الأماكن العامة»[25].

من هنا توفر للمستمع فرصة امتلاك تسجيلات ومكتبات صوتية متنقلة، سهلة الوصول والاختيار والجمع، وترتيب ملفات بحسب الأنواع أو المراحل الزمنية أو مزج المتنافر منها أو استهلاك الجديد وإزالته، ويمكن استعادته.

تكشف تلك الأراشيف الصوتية عن ذاكرة صوتية وذائقتها، التي بدورها هي شهادة على ملامح مجتمع يمكن استقراؤها عبر تذوق الجميل في الأكل والملبس والعطر والموسيقى. وتفصح تلك الأراشيف الصوتية بسهولة عن ذائقة الفرد في زمانه ومكانه، واستعراضها ربما يكشف عن اتجاهات الذائقة الاجتماعية المهددة بالنسيان والمحو أو الوقوف على أطلال مراحل بادت. ومن خلال متابعة المتوافر من المواقع والمنتديات، تظهر نماذج لتلك الأراشيف المتعددة الوظائف، فمنها وسيط عام لكل المواد المرئية والمسموعة والمكتوبة، ومنها وسيط متخصص يديرها محترفون تقنيون، ومنها مواقع متحيزة يديرها هواة ومتعصبون، ومواقع على صورة منصات مقننة تديرها مؤسسات وشركات.

على أن مفهوم الأرشيف التقني، بصورة عامة، يمكن تصنيفه إلى أرشيفين: «الأرشيف غير السري ولكنه غير متاح للعامة، وهناك الأرشيف المنقح والمعدل بعد حذف بعض المعطيات»[26]، وتتخصص بعض الشركات في إنشاء مستودعات رقمية، بعضها مرئي والآخر مخفي. من هنا تنشأ حقوق رقمية، الحق في الهوية الرقمية، والحق في المحو الرقمي، ويتخذ العقد الاجتماعي رقمياً صورة مختلفة، ليس على مستوى حضور الفرد وشخصيته، وما يعبر عن نشاطاته المختلفة، سواء كانت محترفة أو تطوعية أو تجارية، بل على مستوى الذاكرة الجمعية وهويتها واختبار تراثها الثقافي المادي والمعنوي ومستقبله.

---

(24) انظر: شادي لويس، «الموسيقى البديلة: مراجعة نظريّة،» موقع معازف، 22 تشرين الثاني/نوفمبر 2013، <https://bit.ly/32glUnZ>.

(25) مورتون جونيور، **تسجيل الأصوات: قصة التكنولوجيا**، ص 284.

(26) انظر: بحث دويهي، في: مجموعة مؤلفين، **الهويات الرقمية: إمكانية التعبير عنها وتعقبها**، ترجمة عصام المحيا (بيروت: منشورات ضفاف؛ الملحقية الثقافية السعودية ـ فرنسا، 2016)، ص 45.

وما يتوجب التنبه إليه اختلاط الذاكرة الشبكية والذاكرة الجمعية، فإن ما لا يؤخذ في الحسبان أن «الشبكة يمكنها الحذف فقط، فهي لا تعرف النسيان، بينما نحن البشر ننسى»[27]. ونستعرض نماذج منها، مع تعريفها:

أ ـ الأرشيف المتعدد القناة الخاصة

(1) يوتيوب (2005)[28]: يوتيوب (YouTube) موقع ويب يسمح لمستخدميه برفع التسجيلات المرئية مجاناً ومشاهدتها عبر البث الحي (بدل التنزيل) ومشاركتها والتعليق عليها وغير ذلك. أسسه في 14 شباط/فبراير سنة 2005 ثلاثة موظفين سابقين من شركة باي بال هم تشاد هيرلي وستيف تشين وجاود كريم، في مدينة سان برونو، سان ماتيو، كاليفورنيا، ويستخدم تقنية برنامج أدوبي فلاش لعرض المقاطع المتحركة. محتوى الموقع يتنوع بين مقاطع الأفلام، والتلفاز، والموسيقى، والفيديو المنتج من هواة، وغيرها. وهو حالياً مزود بـ 67 موظفاً. وفي تشرين الأول/أكتوبر 2006 أعلنت شركة Google التوصل إلى اتفاقية لشراء الموقع مقابل 1.65 مليار دولار أمريكي، أي ما يعادل 1.31 مليار يورو. ويعَدّ الموقع من مواقع ويب 2.0.

(2) ساوند كلاود (2007)[29]: ساوند كلاود (Sound Cloud) موقع ويب للموسيقى والأصوات يمكن لأي شخص من خلاله إنشاء الأصوات ومشاركتها. يتيح ساوند كلاود تسجيل الأصوات وتحميلها بسهولة، ومشاركة الصوت في إطار خاص مع أصدقائهم أو بوجه عام على المدوّنات ومواقع الويب والشبكات الاجتماعية، يزور الموقع نحو 175 مليون شخص كل شهر، كما أنه متوافر كتطبيق للهواتف الذكية.

ب ـ الأرشيف الاختصاصي التحميل المتاح

(1) موقع ألحان (2002 ـ 2016)[30]: موقع محترف متخصص في توفير الأغاني والمجموعات الغنائية المختلفة، للفنانين العرب، يخصص في معظمه للفنانين من الخليج العربي، ويتوافر على المواقع الأخرى مثل يوتيوب، وتويتر، والانستغرام، وقد تعاقد مع شركات منتجة وفنانين لعرض نتاجاتهم الجديدة حصرياً.

(2) موقع نغم العرب (2006)[31]: موقع نغم العرب أحد أكبر المواقع التي تقوم بأرشفة الموسيقى العربية على الإنترنت يقوم الموقع بعمل أرشيف لجميع الأعمال الموسيقية العربية الموجودة على الإنترنت وحفظها. جميع المواد المؤرشفة في الموقع ليست بنقاء الأسطوانات الأصلية، إذا أردت الاستماع إلى الجودة الأصلية برجاء شراء الأسطوانات من مصدرها الأساسي.

---

(27) دويهي، المصدر نفسه، ص 45.

(28) <https://www.youtube.com/>.

(29) <https://soundcloud.com/>.

(30) <http://al7an.org/>.

(31) <http://www.melody4arab.com/>.

يحتوي الموقع أيضاً على إذاعة خاصة وصور المطربين والمطربات وأحدث أخبار الفن والفنانين.

ج ـ الأرشيف السماعي التحيز الزماني

(1) موقع سماعي (2005)[32]: سماعي منتدى الطرب العربي الأصيل موقع على شبكة الإنترنت يحتوى على كنوز من التسجيلات الصوتية والمرئية للأغاني والموسيقى العربية التقليدية والشعبية والكلاسيكية.

كل ما في الموقع مقدم من عشاق الموسيقى والطرب العربي. ويستطيع الزائر بعد التسجيل المجاني في الموقع وبعد موافقة القائمين عليه أن يضيف أو أن يستمع أو أن يحمّل كل ما يقدمه الموقع مجاناً.

موقع سماعي منتدى الطرب العربي الأصيل ليس موقعاً حكومياً وليس له أي علاقة بأي من المنظمات الحكومية أو الخاصة ويتم تمويله بمجهود فردي وخاص. ليست هناك أي موارد خارجية أو إعانات أو إعلانات تعين في الإنفاق على هذا المشروع.

هذا الكم من التراث جمع بفضل جهود الأعضاء منذ أول يوم فتح فيه هذا الموقع. وكل الملفات مخزنة ومحفوظة على سرفر ـ خادم ـ خاص حرصاً من المسؤولين عن الموقع على أن تكون آمنة وبعيدة من مفاجآت مواقع تحميل الملفات المجانية على الشبكة التي لا تحتفظ بها إلا لمدة معينة.

تعريف الموقع: نحن مجموعة من المواطنين العرب جمّعنا عشقنا وغيرتنا على تراثنا الموسيقي المهدد بالاندثار. بدأنا في شهر تشرين الأول/أكتوبر سنة 2005 وقد كنا ثلاثة، محمد حسان من مصر، وأحمد المسلمي من اليمن ومحمد الزمنطر من تونس. تخلى اثنان منا عن المشروع بعد أشهر قليلة من بعث الموقع وتشبث به أحدنا إلى يومنا هذا.

منتدى سماعي لا يتبع أي منظمة حكوميّة أو خاصّة وتمويلنا ذاتي، ولا نحصل على أي دعم مالي من أي طرف أو جهة كانت، كما قررنا عدم إدخال منظومة الإعلانات في موقعنا ليبقى المشروع ثقافياً بالأساس بعيداً من الربح المادي، وسيبقى بحول الله للأجيال القادمة.

كل ملفاتنا مخزّنة على سرفر [خادم] خاص بالموقع، تمّ تجميعها على مدى السنوات المنقضية بفضل مجهود أعضائنا، من كل الوطن العربي من المحيط إلى الخليج ومن المهجر.

التسجيل والمشاركة في الموقع مجاناً وليس لدينا أي شروط للتحميل من على سرفرنا [خادمنا]، فمجرد قبول العضوية يتاح التحميل مباشرة وتلقائياً للمنتمي.

(2) منتدى زرياب للموسيقى والغناء الشرقي الكلاسيكي (2005)[33]: موقع متخصص في الغناء والموسيقى في الخليج العربي والعراق، ويتحيز إلى التسجيلات القديمة للقوالب

---

(32) <http://www.sama3y.net/forum/>.

(33) <http://www.zeryab.com/a/index.htm>.

التقليدية، الحضرية والقروية، ويعمد إلى توفير تسجيلات الأسطوانات النادرة حتى ستينيات القرن العشرين، ولا يعترف بما بعدها من أعمال.

وأتاح الموقع عبر منتداه نقاشات حول هذه الأعمال، وعرض النوادر من تلك الأغاني، وقد أوقف الموقع بمنتداه بأمر قضائي عام 2013 لقرصنته أغنيات تمثل ما لا يعرض وحفظ من تجربة الأخوين رحباني والسيدة فيروز[34]، وتبقي أرشيفه الصوتي متاحاً للتحميل فقط.

د ـ الأرشيف الخاص: المنصة القانونية

موقع أنغامي (2012)[35]: تتيح خدمة «أنغامي»، فور تحميلها من طريق Apple App Store وAndroid Google Play وBlackBerry App World وNokia Ovi Store لمستخدمي الهواتف الذكية سماع واكتشاف وتبادل ملايين الأغاني العربية والغربية مع الأصدقاء على مواقع التواصل الاجتماعي «تويتر» و«فيسبوك».

إن التحدي الأكبر هو رفع معدلات المعرفة (التربية، التعليم، التثقيف، التدريب)، المنعكسة بدورها على التعامل مع السلع بحسب الحاجات الضرورية والثانوية، والتنموية والترفيهية، وكيفية استخدامها أو استهلاكها بصورة مناسبة أو حسب الحاجة.

كما تتميز «أنغامي» بكونها أول خدمة توفّر المحتوى العربي من كبرى شركات الإنتاج الموسيقي Rotana، Platinum Records، Mazzika، Melody، وغيرها، إضافة إلى الشركات العالمية الأربع الكبرى Universal، وWarner، وEMI، وSony Music، إلى جانب عدد من أغنيات الفنانين الذين أطلّوا على الجمهور عبر برامج قنوات MBC على غرار كارمن سليمان ويوسف عرفات ودنيا بطمة وآخرين.

وبعد عرض نماذج من تلك المواقع المختلفة، يمكن الاعتماد على نتائج استبانات دراسة «إنتاج الثقافة العربية واستهلاكها عبر الفضاء الرقمي» (2011) ـ لم تتغير الكثير من نتائجها حتى هذا العام ـ، ومن جملة الملاحظات على علاقة الجمهور بالحقول الثقافية ومبدعيها ورعاتها ومسوقيها، ظهر في مقدمة عمليات البحث، «فن السينما، ثم الغناء، ثم الكتب، والكتاب، فالشعر، فالموسيقى، فالأدب، فالصحافة، فالمسرح، فالمكتبات، فالفنون، فالتمثيل، فالآثار، فالفكر، فالتراث، فالنشر، فالفن التشكيلي، فالمنتديات الثقافية، فمعارض الكتب، وأخيراً المؤسسات الثقافية» [36].

---

(34) انظر: تقرير: فيروز تتسبّب في إغلاق «منتدى زرياب للموسيقى والغناء الشرقي الكلاسيكي»، موقع السيدة العربية، 2013، <http://alsayeda.net/Article-1198814>.

(35) <https://www.anghami.com/>.

(36) انظر: جمال غيطاس، **إنتاج الثقافة العربية واستهلاكها عبر الفضاء الرقمي: دراسة في التواصل الرقمي كأداة لتنمية الثقافة العربية**، سلسلة معارف (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2011)، ص 163.

وصلت عملية البحث، حول فن الغناء، عبر كلمات مفتاحية «أغاني، غناء، أغنية، الأغنية..» في عام واحد إلى 84 مليون عملية. أما عمليات البحث حول فن الموسيقى، فإن عمليات البحث تتضاءل حتى لا تتجاوز مليوني عملية بحث.

ومن جملة الملاحظات على عمليات البحث، حول فن الغناء، على النحو الآتي:

ـ التواصل مع مبدعي الكلمة (الشاعر، الملحن، المغني).

ـ التواصل مع لون غنائي (شعبي، تقليدي، مناسباتي).

ـ التواصل مع المطربين المعاصرين (تامر حسني، عمرو دياب، فضل شاكر).

ـ التواصل مع المطربات الإناث المخضرمات (أم كلثوم، وردة، شادية، فيروز).

ـ تضاؤل البحث على أسس قطرية أو جنسية.

ـ تضاؤل البحث حول قضايا الغناء (تعريف الغناء، تاريخ الغناء).

ـ تضاؤل البحث عن المنشآت والمؤسسات الثقافية الخاصة بفن الغناء.

أما الملاحظات على عمليات البحث، حول فن الموسيقى، فهي على النحو الآتي:

ـ التواصل مع الموسيقى حسب الهوية (خليجية، تركية، عربية، مغربية، هندية).

ـ التواصل مع موسيقى النغمات والرنات.

ـ التواصل مع الموسيقى التقليدية الأوروبية.

ـ التواصل مع موسيقى الأغاني (حزينة، هادئة).

ـ التواصل مع موسيقى المسلسلات.

ـ التواصل مع موسيقى الآلية (البيانو، الكمان، الغيتار).

ـ التواصل مع موسيقى شخصيات ثقافية (عمر خيرت، بيتهوفن، محمد عبد الوهاب، عمر خورشيد).

ـ تضاؤل البحث عن قضايا الموسيقى (تعليم العزف، وتعريف الموسيقى وأنواعها).

ـ تضاؤل البحث عن المنشآت والمؤسسات الثقافية الخاصة بفن الموسيقى.

إذاً، تكشف قائمة التواصل والتضاؤل، في عمليات البحث عن عدة أمور، لا تغرب عن البال، وبخاصة، بعد المعرفة الأولية، أن الإنتاج الثقافي الرقمي واستهلاكه، تحكمه شروط المنتج والمستهلك. إذ ما يميز المستفيد الرقمي عنايته بصناع الأغنية (الشاعر والملحن والمغني) في مقابل انفتاحه على الأنواع الموسيقية المختلفة، سواء أوروبية، أو موسيقى الأغاني أو المسلسلات. وإذ أتاحت الشبكة فرصة التنبه إلى أن الأغنية عمل جماعي، فإنها أكدت أيضاً باهتمامه الموسيقي، لا الأغاني وحدها، على سعيه إلى التنوع ـ بأثر عولمي إيجابي ـ بين الأغاني والموسيقى[37].

---

(37) انظر: دايفيد إنغليز وجون هغسون، محرران، **سوسيولوجيا الفن: طرق للرؤية**، ترجمة ليلى الموسوي، عالم المعرفة؛ 341 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 269.

ففي ظل تراجع دور المؤسسات الثقافية، رسمية أو خاصة، عن التفاعل والتركيز على المحتوى الرقمي، فقد أصبح هذا التفاعل عرضة «للعفوية الفردية، والأمزجة الشخصية، والأهواء الوقتية، والرؤى قصيرة النظر»[38]، وهذا ما انعكس على محتوى يعتمد الاستهلاك السطحي مرتبط بوجود وزوال المتع الحسية على القيمة أو التنمية الثقافية.

وتبقى ظاهرة التفاوت جلية بين نوعية المنتديات التي تدار بصورة فردية، مؤدلجة أو مزاجية، فالمدونات والمواقع الاجتماعية (فيسبوك، تويتر، انستغرام) استقبلت الفئات العمرية والأنشطة الإنسانية المختلفة. ويمكن إبداء ملاحظات عامة على ما سبق:

ـ تقدم العمل الفردي في إنتاج الثقافة عبر المواقع والمنتديات.

ـ اختلال في التركيز والتوازن حول استهداف فئات عمرية.

ـ الخداع الرقمي في التلاعب بالتفاعل والزيارات والمعرفات الوهمية.

ـ التواصل الاستهلاكي (الطارئ والسطحي).

ـ التواصل المتشتت ثقافياً (الفضول، التعميم..).

ـ التفاوت بين الانحياز للأقل قيمة والانتقائية الاستثنائية.

ـ تجاهل المؤسسات الثقافية الرسمية والتواصل مع المؤسسات الثقافية الخاصة.

إذاً، تكشف هذه الملاحظات، السمة الأبرز لعالم الشبكة العنكبوتية، وإنتاج الثقافة العربية واستهلاكها، فالوضع يبقى نسبياً وقابلاً للتغير، فلا هي حالات مرضية مستمرة وإنما معدية، ولا هي حالات تفاؤل دائمة وإنما محبطة، وهي ميزة الوسيط وعلته.

رابعاً: سيولة الأذن العربية: الاستهلاك الصوتي

المادة الثقافية أساس، والوسائط متغيرة، إذ إن مستويات الثقافة (الرفيعة، التراثية، الشعبية، الجماهيرية) وضعت على محك الاختبار، في عالم الشبكة العنكبوتية، ولم يعد يتحكم فيها مؤسسات أو جهات، بل يشارك الجميع في إنتاجها واستهلاكها، ولكل وسيط شروطه، وهي جديرة بالتأمل لاستيعاب المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، والعوامل السياسية والدينية المؤثرة فيها.

ففي مقابل ما يقال بأن رفع سقف الحرية يهدِّد بالفوضى والعشوائية، فهو يتيح خيارات متعددة؛ وفي مقابل ما يقال بأن العامل التجاري يخلق حالة من الفساد والإسفاف، فهو معرّض في أية لحظة للتجاهل والكساد بفعل إرادة المستهلك نفسه. فلا ينكر دور المعايير في التنشئة الاجتماعية والتنمية الثقافية، التي تنعكس على تلك الوسائط وسواها، حيث إن الأدوار منوطة بالأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، لا الوسائط نفسها[39].

---

(38) غيطاس، المصدر نفسه، ص 288.

(39) انظر: عصام سليمان الموسى، **تطوير الثقافة الجماهيرية العربية** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002)، ص 41.

إن التحدي الأكبر هو رفع معدلات المعرفة (التربية، التعليم، التثقيف، التدريب)، المنعكسة بدورها على التعامل مع السلع بحسب الحاجات الضرورية والثانوية، والتنموية والترفيهية، وكيفية استخدامها أو استهلاكها بصورة مناسبة أو حسب الحاجة، وهذه من أساسيات «الجماعات الطموحة التي تتبنى أسلوب تعلم نحو الاستهلاك وتهذيب نمط الحياة، ويكون من أجل هذه الجماعات مثل الطبقة الوسطى الجديدة، والطبقة العاملة الجديدة، والطبقة الثرية الجديدة أو الطبقة العليا»[40].

ينشط المنطق في عالم الإنتاج الحر، والاستهلاكي الحر أيضاً، بأن «الاستهلاك ليس مشكلة، بل يفترض أنه حل يضمن الرفاهية بالقضاء على الألم، وخلق متعة أو توفير منفعة»[41].

على أن هذا العالم، بشروطه الإنتاجية والاستهلاكية، يكرّس نمط التوزيع العشوائي للأذواق والتفضيلات، مقابل المتغيرات والتفاوتات في الطبقات الاجتماعية ومستويات الدخل.

وحين نرى «الثقافة هي كل أساس أو جوهر المجتمع الاستهلاكي ذاته، ولا يوجد مجتمع مشبع بالرموز والصور مثل هذا المجتمع»[42]، فإن المحتوى الثقافي الرقمي، لا يحمل نهايات، فهو خيارات منفتحة، تضيق بالاستخدامات الشخصية وأهدافها، ويتزايد التفاعل أو يتضاءل بإرادة المستهلك نفسه.

ومن السمات الأساسية للمحتوى الثقافي الرقمي في تعزيز قيمة التفاعل والتنامي:

ـ تنوُّع المحتوى الثقافي المحلي.

ـ تنوُّع المحتوى الثقافي الإقليمي.

ـ تنوّع المحتوى الثقافي العالمي.

فالصورة الهرمية تدعو إلى الاعتبارات والسعات، في استيعاب واحترام السياق الاجتماعي المتنوع، بين سكان محليين (حضر وريف وبادية)، وأقليات عرقية، وجماعات دينية وسياسية، وأقليات أجنبية مهاجرة، وجماعات عربية مغتربة، وسواها.

من هنا، تتعزز قيم الانفتاح بمعرفة الذات، لا العزلة بسجن الذات، والاعتراف بالقيم الثقافية المحلية أو العربية يدعم قيم التسامح والقبول بالثقافات الإقليمية والعالمية، فلا تتهدد الهوية أو تنهار في مقابل تعزيزها المحلي بالتساوي مع سواها[43].

---

(40) انظر: مايك فيذرستون، **ثقافة الاستهلاك وما بعد الحداثة**، ترجمة فريال حسن خليفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2010)، ص 69.

(41) انظر: روجر روزنبلات، محرر، **ثقافة الاستهلاك: الاستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة**، ترجمة ليلى عبد الرازق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 47.

(42) فيذرستون، المصدر نفسه، ص 179.

(43) انظر: رامي عبود، **نحو استراتيجية عربية لصناعة المحتوى الرقمي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 118.

تأتي العولمة بوصفها ظاهرة اختبار حيوي ومستمر، لتجعل من الثقافات المحلية والمهاجرة والمغتربة تتقارب بالانصهار والاندماج لخلق «هويات تفاوض بين المحلي والعالمي»[44]؛ فالمنتج الثقافي مرتبط بالمجتمع، سواء في صناعته أو تطور تقنياته، إذ ما يجب الاعتراف به هو أن صناعة الغناء والموسيقى، مرت بمراحل حتى توقفت على مستوى النوع الغنائي؛ فمن عصر الشفوية في فنون الأداء والقول والحركة، إلى عصر القوالب التقليدية في نصوصها الشعرية واللحنية والإيقاعية، وصولاً إلى قالب الأغنية في أشكاله وألوانه، جنحت الصناعة نفسها، مع التطورات التقنية، وتزايد أدوار فنييها أو العاملين في صناعة تسجيلاتها، من إنتاج نوع جديد إلى مادة جديدة لذاتها، ودخل عالم الثورة على مستوى النوع في النسيان والمحو، وصارت الذاكرة المثقلة تضطر إلى التناسي والتجاهل، والاستعادة والتذكر، مقابل استمرارية إنتاج الأغاني.

بقدر ما أجرت الحداثة حالة من التمييع والإذابة والصهر، لكثير من الحدود، والمواد، والعناصر، والعوامل، فهي إمكانيات كبرى أمام الإنسان لإعادة تركيب النظم، كأن تفصل السلطة عن السياسة، وتفصل الإرادة عن الإبداع.

وكأن الزمن ينقلنا من صناعة الغناء إلى صناعة التسجيل المنتقلة «من الإنتاج إلى القطاع الاقتصادي المتعلق بالخدمات، وسيكون اعتمادها في السنوات القادمة على مبيعات الأغاني أكثر منه على مبيعات الوسائط الفيزيائية»[45].

إذا كان تزايد الاستهلاك يعدّ سمة عصرية، فهي تحكمها قواعد الإنتاج والسوق، فما لا يمكن تجاهله هو أن الغناء والموسيقى عند المستمع ـ أو المستهلك ـ «هما التعبير المباشر عن الإرادة نفسها. ومن هنا نشأ الفعل الذي تمارسه على الإرادة، أي على أحاسيس المستمع وأهوائه وتأثره بها وتجعله يحس بالجميل بلا عناء»[46].

إن النظرات المتشائمة من بعض الباحثين الواصفة للوضع العربي الراهن المملوء بحالة من «الاضطراب والفوضى والسيولة والعنف والإرهاب والصراعات بين الدول العربية تجعل الجامعة غائبة في هذه الحالة المشوبة بعدم اليقين والتشوش، وهو ما يؤثر سلباً في اهتمامها بالثقافات العربية والسعي إلى بعض التكامل أو التنسيق بين فواعلها ومراكز إنتاجها»[47]، فهي عارضة

---

(44) انظر: دارن بارني، **المجتمع الشبكي**، ترجمة أنور الجمعاوي، سلسلة ترجمان (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 22.

(45) مورتون جونيور، **تسجيل الأصوات: قصة التكنولوجيا**، ص 284.

(46) انظر: توما دو كونانك، **الجهل الجديد ومشكلة الثقافة**، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2004)، ص 189.

(47) عبد الفتاح، في: **التقرير العربي الثامن للتنمية الثقافية: التكامل العربي: تجارب، تحديات وآفاق**، ص 156.

وقتياً يمكن أن تتغير في أي لحظة تتوجب الاستعداد للمراحل اللاحقة لا الدوران حول الراهن وزواله المحقق.

ففي عالم الشبكة العنكبوتية، يغيب دائماً بأنها «منصة موسوعية متعددة الأهداف، أو بالأحرى هي عبارة عن مخزن كبير للبضائع للحصول على مجموعة من الأشياء (يكون ذلك غالباً في الوقت نفسه)» يحكمها طريقة النظر إليها والانتفاع منها، كما أن مصطلح «المستهلك» يقابله مصطلحات أخرى (مستفيد ومستخدم ومتسوق ومتابع)، من هنا يمكن اعتبار أن «الناس يعاملون الحواسيب بالطريقة نفسها التي يعاملون بها الناس الآخرين ويستجيبون لها مثلما يستجيبون إلى الناس الآخرين»[48].

يوصف استحداث الشبكة العنكبوتية بالزلزال، لا الثورة، فهو أدعى إلى عملية نزوح جماعي للبحث عن المواد المختلفة، في الفضاء الافتراضي، على أن نقاط الجذب متعددة، مثل المواقع الاجتماعية والمنتديات الاجتماعية، وتوفير السلع عابرة الحدود.

إن هذا يتيح عملية مراقبة سلوك هذا المستهلك أو المستفيد، وثمة تغيير تطوري وكمي ملحوظ يتنامى في كل عملية انتقال مستفيدين جدد إلى هذا العالم الافتراضي ومواقعه وأسواقه[49]. على أن الملاحظات مختلفة، في حيز وسائط الغناء والموسيقى، من تعدد الاختيارات مقابل فوضى المتاح، والتحيز الذوقي مقابل التطرف الموسيقي، وسيولة المعايير مقابل تناقضية التقييم.

ربما علينا تذكُّر أن «علاقة الموسيقى بالزمن الواقعي للحياة، وللمرحلة، تبرزه تماماً، إنها تجعلنا نعيش مجدداً، وتضغط على مشاعرنا وعلى رغبتنا»[50]. كما أنه يغرب عن البال أن التقنيات الذاتية تهدف «إلى إحكام إدارة الذات، من خلال تملُّك الفرد لزمام الأمور والقدرة على انتقاء المجريات الحياتية الجديرة بالاهتمام، وتعكس هذه التقنيات رؤى تعقلية للفرد وميولاً أخلاقية متعددة وتصورات شبه بواطنية للذات تختلف باختلاف الفترات الزمنية. ولكنها مع ذلك تهدف في كل الأحوال إلى إعطاء الفرد قدرة على التفكير حول ذاته بمعزل عن اللحظة الحالية كما تمنحه القدرة على تقييم عناصر خبرته وانتقائها»[51]. وفي الأخير، تبقى الإرادة حاكمة الأذواق والتفضيلات المتغيرة.

خاتمة

لا بد من الإقرار بأن للمستهلك أو المستفيد، أولويات، تجعله يتخلى عن خيارات لم يكتشفها أو لا تلزمه، فالافتراض بأن الحق في الانتفاع خارج الأولويات لا يوقع في الخطأ، بل يكشف دائماً

---

(48) انظر: ديفيد نيكولاس، محرر، **المستهلك الرقمي: إعادة تكوين مهن المعلومات**، ترجمة سليمان بن صالح العقلا (الرياض: جامعة الملك سعود، 2012)، ص 146.

(49) المصدر نفسه، ص 169.

(50) كونانك، **الجهل الجديد ومشكلة الثقافة**، ص 195.

(51) انظر: جون بول فورمنترو، **الهويات الرقمية: إمكانية التعبير عنها وتعقبها**، ترجمة عصام المحيا (بيروت: منشورات ضفاف؛ الملحقية الثقافية السعودية ـ فرنسا، 2016)، ص 57.

بأن الطريقة خطأ. لأن حالة التعدد بقدر ما تمدنا بكسر الهيمنة الثقافية، فهي يمكن أن تكون حالة تتعدد وجوهها، أو منتجاً يعاد توليفه بصور مختلفة، للحفاظ عليه وما يستدعيه من قيم ومعايير تحافظ على مستهلكيه بصورة دائمة[52].

مهما أغرت السيولة، في وفرة المنتج، وسهولة الوصول إليه، والتمكن من امتلاكه، فهي ليست بالضرورة تحمي من «التخمة الصوتية» التي من المؤكد أن تحدث ضرراً يستفحل فلا يمكن السيطرة عليه.

بقدر ما أجرت الحداثة حالة من التمييع والإذابة والصهر، لكثير من الحدود، والمواد، والعناصر، والعوامل، فهي إمكانيات كبرى أمام الإنسان لإعادة تركيب النظم، كأن تفصل السلطة عن السياسة، وتفصل الإرادة عن الإبداع، فهي حالة تعدد مراكز في تفكك نظم[53]؛ مثلما نتوهم في أحقية المستهلك على المنتج، بينما واجب المسؤولية قائم عليهما.

إذاً، تابع البحث دراسة حالة المنتج الغنائي والموسيقي، في عالم الفضاء الافتراضي، وتفاعل المستخدم أو المستهلك معه. ودرس **تنمية الذاكرة الصوتية** على مدى تطور التعامل مع فنون الأداء والقول والحركة، والقوالب التقليدية العربية، وقالب الأغنية وأشكاله وألوانه. كما اتجه البحث نحو وصف أساليب واستراتيجيات الاستماع تحت سؤال: **كيف تفضِّل موسيقى عن أخرى؟**، ومنه انتقل إلى تاريخ المعمورة الصوتية في صناعة التسجيلات من الصوت الطبيعي والرقمي والبديل.

وعرض البحث **وسائط التخزين الصوتي** المختلفة، من الأراشيف المتعددة، المتخصصة، والمتحيزة، والتجارية والقانونية.

وانتهى إلى وصف **سيولة الأذن العربية**، فمسألة التأمل تتجاوز حالة الاستهلاك الصوتي إلى مراقبة سلوك المستخدمين أو المستهلكين، الذي تحكمه عوامل متغيرة، على أن القيم والمعايير، في النهاية، هي ما تحسم تلك الأذواق والتفضيلات، وإن اعتبر الطابع الفردي عينة من عينات المجتمع نتجنب تعميمها ولا نتجاهلها.

إن حقول الثقافة، من فن وأدب وفكر، تحمل معانيها ما يفوق الزمان والمكان، فهل يأتي زمن يخلق ما هو أعمق منها. هذا التساؤل الذي يشغل المبدع/المبدعة، وفيه ما يتيح فرصة التذوق عند المتلقي دائمة لا تنفد □

---

(52) انظر: هربرت شيلر، **الاتصال والهيمنة الثقافية**، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2007)، ص 139.

(53) باومان، **الحداثة السائلة**، ص 33.

محمد أركون: المثقف والإسلامولوجيا التطبيقية

بوبكر بوخريسة(*)

أستاذ في جامعة عنابة ـ الجزائر.

يشكل هذا الاستهلال مقطعاً من مقالة نشرها محمد أركون تحت عنوان «بعض مهمات المثقف المسلم اليوم»[1]... تُرجمت، لكي تنسجم مع محتوى هذا الموضوع الذي طالما عالجه أركون في مناسبات متعددة تخللت مسيرته الفلسفية والعلمية، سواء ما تم تعريبه منها أو ما تم نشره في لغات أخرى ناهيك بالفرنسية. ونحرص هنا على ضرورة الإشارة إلى أن تحليل هذا المبحث لم يتقيّد فيه صاحبه بتحقيب زمني، ولا بتسلسل معين؛ بل حاول ـ وحسب ـ أن يستجيب لتطلعات القراء الذين يتوهون في القضايا التي تتعلق عادة بالدّين والدّولة والدّيمقراطية... في الفضاء العربي والإسلامي. كما استندتُ إلى ما كتبه محمد أركون باللغة الفرنسية، من دون الرجوع إلى ما تم تعريبه في هذا المضمار... لظروف يعرفها كل من ينخرط في حقل الترجمة.

أولاً: رسالة المثقف العربي: بين الصمت والنقد والهجرة

بعد دراسته في جامعة الجزائر، انخرط محمد أركون في مسيرة جامعية في فرنسا، حيث درّس «الإسلامولوجيا التطبيقية»، وهو التخصص الذي أسّسه وطوّره في أوروبا والولايات المتحدة، متأثراً في ذلك بسوسيولوجيا بيير بورديو، والإبيستيمولوجيا والفلسفة النقدية، حيث كان يدعو إلى «إعادة تفكير الإسلام». وبوصفه لاعباً مهماً في الحوار بين الأديان، فقد اضطلع بدور حاسم في تطوير التعريف والمعرفة بالإسلام في أوروبا، كما ساعد على محاربة الكليشيهات

(*) البريد الإلكتروني: boukhrissa_estalg@yahoo.fr.

(1) Mohammed Arkoun, «Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui,» *Cahiers de la Méditerranée*, no. 37 (1988), et «Intellectuels et militants dans le monde islamique,» [Actes du colloque de Grasse, mai 1986] pp. 1-34.

والأفكار النمطية المتداولة. كان مجهولاً أو غير مفهوم أحياناً، بحكم خطابه المجدّد والخلّاق. ويعَدّ أركون بلا منازع، أحد أكبر المفكرين المعاصرين للإسلام في العصر الحديث.

عاد محمد أركون إلى بلده (الجزائر) عام 1974 لحضور ماجريات «ملتقى الفكر الإسلامي» الذي كانت تنظمه آنذاك وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بانتظام. لكن، خلال ملتقى عام 1985 الذي انعقد بمدينة بجاية، تعرض محمد أركون لإهانة أمام الملأ من جانب الشيخ محمد الغزالي وحاشيته الذين اتهموه بالكفر. وقد عاد الوزير الحالي للشؤون الدينية (محمد عيسى) الذي كان وقتها شاهداً على تلك الواقعة؛ حيث يعتقد بأن محمد أركون لم يكن يدعو إلى إعادة كتابة القرآن كما تم الترويج إلى ذلك في أروقة الملتقى، بل إلى إعادة قراءته... في ضوء التطورات العلمية (الإنسانية والاجتماعية). وهو ما جلب له وقتها سخط التيارات السلفية والراديكالية التي كانت تحت وطأة الفكر الإخواني وعباءة أئمة الأزهر (القرضاوي). وقد تأثر محمد أركون أثناء تلك الواقعة أيّما تأثر، إذ لم يجد من ينصفه حتى من أبناء جلدته... أولئك الذين دعوه إلى ذلك الملتقى. لقد أحس بمرارة استبعاده من بلده، رغم أنه جاء يتحدث عن إسلام الأنوار والحرية أكثر من الإكراه السياسي. وقد تفسر هذه الواقعة لماذا قطع أركون علاقته ببلده.

إن القطائع الإبستيمولوجية، السوسيولوجية والثقافية في المجتمعات المسلمة المعاصرة، لم تتمكن بعد من تجاوز عتبة اللاعودة، مثلما هو الحال في الغرب؛ ذلك بأن الماضي القريب والعتيق أكثر، لا يمثل موضوع الغرابة التاريخية الوحيدة.

كان محمد أركون طالباً يقظاً جداً حيال الفكر الإسلامي، مثلما تطوّر في العصور الذهبية للإسلام، زمن العباسيين. وقد درس بوجه خاص كتابات ابن مسكويه (932 ـ 1030)، صاحب مؤلف فلسفة أخلاقية غير لائقة **تهذيب الأخلاق** وكتاب **نور السعادة** اللذين أكد من خلالهما، من ضمن ما أكد، واجب أن يتكيّف المثقف مع مجتمعه وعصره، بل ضرورة تفتيح عقله على أفكار المفكرين الآخرين من غير المسلمين، إذا ما أراد المثقف المسلم أن يبلغ المسعى الأخير المتمثل بالسعادة في الحياة، مع حفاظه على قيمه الدينية الإسلامية.

يقول محمد أركون: «بقطع النظر عن إشكالية الدّين، هناك قضايا الدّولة، تنظيم السلطات، المجتمع المدني، الحريات الفردية وبخاصة الحرية الدينية واللائكية... التي لا تزال من حقل «اللامفكر فيه». وتنظر العقلية العلمية المعاصرة بشيء من الريبة إلى النظم الفلسفية الواسعة التي تقترح رؤية كلية للعالم منذ عصر أفلاطون، أرسطو أو حتى كانط وبرجسون [مروراً بالفلاسفة المسلمين والعرب]. ويبدو أن رجال اللاهوت قد تخلوا عن بناء مجموعات متناسقة من أجل دعم عقيدة المؤمنين. ومع إدراكه لهذا التعقيد، بمسؤولياته إزاء مجتمعات تتفشى فيها ظاهرة الشعبوية، بينما تدفعه مهمته النقدية للعيش في أزمة المعنى المعممة مع نظرائه في الغرب، يصبح المثقف العربي غالباً غير مفهوم من جانب أهله، مهمشاً إن لم نقل مستبعداً أو مدفوعاً إلى الاندماج في فضاءات الحرية التي يبحث عنها في الغرب».

وعليه، فقد صار جميع المثقفين العرب ملزمين بالبحث عن فضاءات الحرية، ولو كانت هشة ومحدودة. وهم يحملون في أنفسهم شروطاً مضنية من تاريخهم الخاص. وهم يدركون أن الفرج لن يكون قريباً. إن ما أُنجز على مدى ما يزيد على ثلاثين سنة من الإرادوية السياسية، والضبط الأيديولوجي من قبل الدولة ـ الأمة، والانفجار الديمغرافي، والاقتلاع والتهجير الريفي لسكان الأرياف، وتفسخ النسيج العمراني التقليدي، وتخريب الأطر الاجتماعية ـ الثقافية وقواعد الشرف التي تدعم أشكال التضامن الاجتماعي، واستبدال أيديولوجيا مدرسية مجردة تحارب النزعة الإنسية... مثل هذه الحوصلة يصعب الدفاع عنها في سياق دولي يؤدي فيها الدفاع عن المصالح الوطنية الضيقة إلى توظيف العنف المفتوح أو البنيوي، بصورة مستديمة.

في ظروف كهذه، هل يتطلب الأمر من المثقف المسلم أن يهاجر نحو ربوع الحرية، حيث يمكنه أن يشارك في البحث الأساسي المتقدّم الذي يصقل صورة العالم الراهن ويزن بكل ثقله على وجهة مصير الإنسان؟ أم يجب عليه أن يعيش تضامن المصير المشترك، على الإيقاع التاريخي للمجتمعات التي ينتمي إليها؟ ويتمثل المخرج (المهْرَب) الثالث في إشراك علوم الإنسان والمجتمع مع العلم الأساسي والعمل النشط في الحركة التاريخية التي تقود المجتمعات المسلمة صوب مصائر ينبغي جعلها أفضل تحديداً وضوحاً وإدراكاً.

من المعلوم أن التوترات التي تحدث في كل مكان بصورة فوضوية، قد تصل إلى حد المواجهات العنيفة مثلما هو الحال في تونس والجزائر واليمن ومصر والمغرب... وغيرها من البلدان العربية... إذ يتم فيها توجيه أصابع الاتهام نحو الإسلاميين «الأصوليين الراديكاليين». وهنا تجرى عمليات قمع ومحاكمات صورية متسرعة، من دون فتح فضاءات تعبير هادئة وحرة، يمكن للمثقفين فيها أن يسهموا ـ من ضمن ما يسهموا ـ في توضيح شروط الميكانزمات الخفية التي تفرز مظاهر عنيفة، بل وفي خطابات علمية تقصي بكيفية متعادلة، محايدة وبناءة كل الاستغلالات ذات الغايات السياسوية (ضرورة تمييزها عن الفكر السياسي، الضروري من أجل سد خواء أيديولوجي خطير تحديداً).

وبالنظر إلى هذه الأسباب مجتمعة، فإنه يصبح على غرار الفنانين الكبار، مجبَراً على تجربة درب الحرية في العالم، ما دام على الأقل وفياً لوظيفته النقدية[2]. ونتوقع من المثقف المسلم أقل من أن يغامر في هذا الدرب، إذ عليه مبدئياً أن يفكّك كل المشكلات التي خلّفها الماضي ويسلّط الضوء على تاريخ مركب لم يتم تحليله، سوى بكيفية جانبية. ويردف أركون قائلاً: يمكننا الاعتراض على ذلك، بأن الأمر يتعلق هنا بمهمات تؤول في العادة إلى باحثين علميين لا يغامرون كمثقفين، في المناقشات الكبيرة التي تدور رحاها في المجتمعات. ونعثر هنا على مشكلة حقيقية للبحث الاحترافي: على غرار طبيب الأرياف الذي يكتفي بتلقي المرضى في عيادته، من دون أن يقحم نفسه في حياة القرية ويمارس فنه، فإن الباحث ينعزل غالباً في تخصصه ويتحول إلى «خبير». ومع ذلك، تمكن الإشارة إلى أن هذه المهمات لا يمكن فصلها عن الحياة الحاضرة للمجتمعات المسلمة».

---

(2) بوبكر بوخريسة، «أزمة النهضة العربية الإسلامية في مرآة العلوم الإنسانية،» **مجلة الآداب** (جامعة الملك سعود، 2014).

وعليه، فإن نقد الخطاب يمس الخطاب السياسي الذي يهيمن على المشهد الأيديولوجي برمَّته، الخطاب السياسي الذي يمس جمهوراً عريضاً أكثر، الخطاب الديني الذي يثير الانفعالات والمشاعر الأكثر حيوية التي تكون كارثية في بعض الأحيان. ويتدخل الفكر الإسلامي أيضاً، في صور مهترئة، جزيئية وخيالية في الأحاديث اليومية والندوات «العلمية» الرسمية، مثل «ملتقى الفكر الإسلامي» الذي كان ينتظم في الجزائر. كيف يجب إذاً، بناء بحث أنثروبولوجي اجتماعي، ثقافي أو ديني، من دون المساس بقضايا حارقة في المجتمعات المسلمة البارحة كما اليوم: جماعات أقليات، معتقدات وشعائر قبل ـ إسلامية لا تزال حيّة، فنون ومؤسسات «محلية» أو «جهوية» (عبارات لا يمكن التلفظ بها في سياق القومية الشرسة التي تكرس أولوية بناء الوحدة الوطنية (القومية).

إن القطائع الإبستيمولوجية، السوسيولوجية والثقافية في المجتمعات المسلمة المعاصرة، لم تتمكن بعد من تجاوز عتبة اللاعودة، مثلما هو الحال في الغرب؛ ذلك بأن الماضي القريب والعتيق أكثر، لا يمثل موضوع الغرابة التاريخية الوحيدة؛ إنه حيّ في اللغات (حتى العارفة منها)، في الشعائر، الاحتفاليات الجماعية، رموز البيت، الحقل، تبادلات العطايا؛ ولا يزال نمط الإدراك والمعرفة الأسطورية يهيمن على شرائح «شعبية» واسعة. من زاوية النظر هذه [بين «الشعبي» و«العالِم»]، فإنه ليس بارزاً بصورة حاسمة في المجتمعات الصناعية والصناعية البعدية. إن المهندس، مفتش الضرائب، الطبيب، الأستاذ، والوزير، كلهم يعيشون بكل يقين في رخاء جد «حديث»، لكنهم يستمرون في الانصياع للقوى الوجدانية نفسها، التمثلات (التصورات) الدينية عينها، أنساق المعتقدات والاتفاقيات، القيم الأخلاقية ـ القانونية كما الفلاحين، الرعاة، العمال والحرفيين وضحايا الحقبة الحضرية والاقتصادية «الحديثة».

إن الاتجاه الفلسفي الممارَس من دون مزية فكرية أو سياسية هو الذي يسمح بالتمييز بين المثقفين الذين يوالون الفكر النقدي وأولئك الذين ينزعون صوب استراتيجيات السلطة المتفشية في مختلف الفاعلين الاجتماعيين.

يفسر هذا كله لماذا يكون الباحث مفكراً، رغم أنفه؛ إذ تخلق منتجاته ـ عندما تُنشر بصورة لائقة ـ علاقة صراع أو تماهٍ مع المجتمع. وتخلع الصراعات، التنديدات والرفض ثوب الأسطورة والخرافة عن بقايا التفكير المعشش من بقايا التقليد، على خلاف الأيديولوجيات الرسمية التي تبنين الخيال الاجتماعي. يجب أن يتخطى المفكر ـ الباحث عواقب «اللامفكر» و«اللامفكر فيه» في مجتمعه، التي يضاعف منها حذر «النخب» المسيّرة التي لا تتقبل أي إخلال بنظام مشرعة السلطة. بيد أن هذا النظام يقوم على الاستغلال اليومي للرمزية الدينية المتهالكة في صيغ إشارات أيديولوجية، خطاب تنمية وشعارات مناهضة للغرب.

أين ومتى يمكن إدراج الموقف الفلسفي عندما تكون الأبواب مراقبة بغيرة شديدة، وتُهمّش الاتصالات بشرائح المجتمع الأكثر تفتحاً على الحداثة الفكرية بفعل زخم ديمغرافي يخل بتوازن القوى في الحقل الاجتماعي ـ السياسي؟ إن الاتجاه الفلسفي الممارَس من دون مزية فكرية أو سياسية هو الذي يسمح بالتمييز بين المثقفين الذين يوالون الفكر النقدي وأولئك الذين ينزعون صوب استراتيجيات السلطة المتفشية في مختلف الفاعلين الاجتماعيين (سلطة سياسية، سلطة

بيروقراطية، سلطة أيديولوجية بواسطة «الثقافة» ووسائل الإعلام، سلطة أكاديمية، سلطة اقتصادية... إلخ). من الواضح إذاً، أن الطائفة الثانية من «المثقفين» تكون أكثر عدداً وتأثيراً. إنهم يسهرون على تأليب المجتمع على منافسيهم الأكثر صدقية: أولئك الذين يظلون في خدمة الفكر المتحرر من كل طموح وحتى زمن الأزمة، بالمعنى الفلسفي: إنهم يتساءلون بكل إصرار عن الشروط النظرية التي تتعلق بصدق كل قضية ذات غاية معرفية يطرحها العقل.

سيدرك القارئ أن أركون يحترس ضد تسمية أشخاص، لأن ذلك سيجره إلى الاعتداء على خصوصيات الغير وإلى عواقب كارثية، في الوقت الذي يجتهد شخصياً [منذ عدة سنوات] في تشجيع اللقاءات، التعاون، الجمعيات، التبادلات ليس بين العلمانيين المحدثين وحسب، بل كذلك بين هؤلاء الأخيرين والمثقفين الذين أصبحوا أكثر فأكثر عدداً ويضطلعون بوظائف العلماء. لقد مارس هذا الحوار في عدة مناسبات، وبخاصة في إطار «ملتقى الفكر الإسلامي» في الجزائر. كما عمد إلى ذلك مع الطلبة الذين تكونوا في كليات الشريعة: وهو يعتقد بأن هذا التمرين صعب المراس، لكنه يقع بحسب رأيه، في الضرورة الراهنة من حضور طاغٍ للمثقف المسلم في قطاعات، حيث يلعب المصير التاريخي في المجتمع الذي ينحدر منه (الجزائر).

وهناك حقيقة إحصائية أخرى، تتمثل بأن المثقفين النقديين الأكثر غزارة ووعياً برهانات العقلانية في كل الممارسات الثقافية لمجتمعاتهم، وبخاصة منذ سنوات 1970، صاروا منطوين أكثر في بلدانهم [جميع أولئك الذين استطاع أن يقترب منهم] يعبّرون عن رغبة إما في الهجرة، وإما في التزام الصمت. في ظل هذه الظروف، ليس من المفاجئ أن يصبح الإنتاج الأصيل والجديد محدوداً جداً. كما لا يمكن عتاب المثقفين المسلمين على تقيّدهم بالصمت بشأن أحداث مأسوية، تتطلب تدخل سلطة أخلاقية وفكرية. قد يظن البعض بأن هذا السجل متشائم جداً وسيذكر ببعض الـ «مثقفين» النشطين والموجودين في بلدانهم.

مرة أخرى، نعود إلى تعريف من هو المثقف في المجتمعات المسلمة اليوم. يفضل محمد أركون أن يقترح بورتريه المثقف بالتركيز على الحقل الذي يبرز فيه، والذي يستدعى إدراج نشاطه في إطاره. إضافة إلى الملاحظات السابقة كافة، يزيد أركون ملاحظة أخرى تشهد على انكماش وتفقير الحقل الثقافي في المناخ الإسلامي: اكتشف بسرعة، من خلال تفحُّص عناوين المؤلفات المنشورة بالعربية خلال سنتين اثنتين، غياب مؤلفات الأخلاق (من مستوى **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه (القرن 4 ـ 10م)، الدّين (من مستوى **المغني** للقاضي عبد الجبّار أو **مقالات الإسماعيليين** للأشعري)، فلسفة القانون (من مستوى كتاب **الموافقات** للشّاطبي؛ علّال الفاسي والطاهر بن عاشور اللذان ساهما بدورهما في هدي الفكر السلفي الإصلاحي) الفلسفة (على غرار الفارابي، ابن سينا وابن رشد)، الإثنوغرافيا (من قبيل **وصف الهند** من طرف البيروني)، النقد التاريخي (على منوال **مقدمة** ابن خلدون)، نظرية الأدب واللسانيات (مثل مؤلفات بن الجني أو الجرجاني)، نقد الفكر الديني على طريقة الجاحظ، المعارضة الأخلاقية ـ السياسية للنظام من قبيل التوحيدي والفقه القرآني النقدي والكلي، على غرار فخر الدين الرازي...

وقد أُشير إلى كل هذه الأمثلة الكلاسيكية التي تحيل على نظرة المثقف نحو معنى الفكر والفعل الإنسانيين، مثلما ينبغي على المثقف الاضطلاع بهما على الدوام. لماذا تنزع هذه

النظرة الشرطية، الاستشرافية والمتحررة نحو الزوال لفائدة الاتجاهات الدوغمائية، الاضطهادية والإقصائية التي تغذي خطابات التشييد المبجلة، الدفاعية أو الهجومية، التمجيد والمحاكاة، مداهنة الذات والسلطات..[3]؟ لكن، عندما يعمد بعض المستشرقين إلى طرح هذا التساؤل، فذلك يكون على العموم من أجل تعزيز موقف الحجج التي يوظفها المثقفون «العضويون». ويعود الأمر إذن إلى المثقف النقدي [رغم عزلته الراهنة]، من أجل إجراء تحليلات راديكالية والكشف عن الأسباب الحقيقية التي تتحكم في التطور الراهن.

بناء على ما تقدم، يعتقد محمد أركون بأن المثقف المسلم لا ينبغي أن يكون متمرساً في التاريخ العنيف الذي يشتغل في مجتمعه، ولا دعامةً لامشروطة لاستراتيجيات سلطة جماعة مهيمنة بعينها، ولا متأملاً في الإسلام الكامل «الذي يصلح لكل زمان ومكان». هناك مهمات فعلية، ملحة ودقيقة، تتطلب منه انخراطاً غير مشروط، وسلوكاً أخلاقياً صارماً وكفاءات معترفاً بها من «المجتمع العلمي» عبر العالم؛ تلك الهيئة القادرة وحدها على تجاوز العراكات «الوطنية»، الرؤى الضيقة والعقائد النضالية[4]. هناك شروط كثيرة صارت اليوم متاحة في عدد معتبر من البلدان (المغاربية، على سبيل المثال)، من أجل التشجيع على التطور المقترح هنا؛ بحيث لا تغيب هنا سوى الإرادة السياسية للقادة والحكام...

وفي الحقيقة، لم يسهم أحد أكثر من محمد أركون في إعادة تفكير الإبستيمة العربية ـ الإسلامية في ضوء شروط الفكر الحديث ومتطلبات التغيرات الاجتماعية السياسية للمجتمعات العربية ـ الإسلامية. وقد كانت مساهماته في دراسة وإثراء التراث الإسلامي الكلاسيكي من أكثرها رواجاً وعمقاً. لم يرافع أحد أكثر منه من أجل تجديد الفكر الإسلامي، مستهدفاً من وراء ذلك وضع قواعد مقاربة تسمح بتفكيك مقولات العقل الإسلامي، بغية منحها بعداً حديثاً في العمق. وإذ لم تتلقّ أطروحاته دوماً صدى إيجابياً، فربما يعود ذلك إلى أنه كان سابقاً لعصره!

فهل يمثل محمد أركون قطيعة مع المفكرين السابقين له؟ يبدو بالفعل، أن هذا الأخير قد تبنى مقاربة أكثر راديكالية، مقارنة بهم في محاولته إعطاء نفس جديد للفكر الإسلامي، إذ لم يذهب أحد من مؤسسي التيّار التجديدي للإسلام [الذي ظهر وتكوّن خلال الصدام والغزو الكولونيالي الذي عرفته البلدان الإسلامية إبّان القرن التاسع عشر، وانهيار الإمبراطورية العثمانية وزوال الخلافة سنة 1923] أبعد منه، في مجهود تجديد الفكر الإسلامي المستوحى من القرآن الكريم. وتنبئ القراءة السريعة لمؤلفاته بصدقية هذا التأويل. لكن، ومع ذلك، فهو ليس برجل الاستفزاز، المحطّم والمتأهب للتخلي عن قواعد الإسلام من أجل إثبات أصالته، ولا هو رجل تسوية مستعد لتقبّل مقترحات المصالحة، من أجل عدم خدش مشاعر البعض وإضرار بالآخرين.

---

(3) يمكن الإشارة هنا إلى جهود حديثة قام بها محمد أحمد خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، عالم المعرفة؛ 79 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، وحسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين** (القاهرة: دار المعرفة، 1982).

(4) بوبكر بوخريسة، **الدولة والمجتمع.. من مشروع الوحدة المغاربية إلى الدولة القطرية** (الجزائر: دار هومة، 2009).

ثانياً: الإسلامولوجيا الكلاسيكية والإسلامولوجيا التطبيقية

يتميز الفكر الإسلامي كما يلاحظ أركون بنظرة انعكاسية، بحيث تتغذى جذوره ورموزه وقيمه من الإبستيمية الكلاسيكية والقروسطية. وتتكون حركة من المفاهيم والتصورات والتمثلات على أساس هذه الإبستيمية المتكلسة والمسيّجة التي تشير إلى عقل تبسيطي وبليد. وبينما تستهدف الإسلامولوجيا الكلاسيكية إخبار الجمهور الغربي عن بنية ووظيفة دين معين، فإن الإسلامولوجيا التطبيقية عند أركون، تتناول الإسلام كنشاط علمي داخلي في الفكر الإسلامي. إنها تتجاوز، هكذا، الإطار الجدالي والمناصر من أجل تشييد مهمة تنقيب حقيقية، تقوم على المقارنة المثمرة والنقد الداخلي للخطاب الباني للفكر الإسلامي. ومن جراء هذا، فإن الإسلامولوجيا التطبيقية تفتح في الخطاب العلمي المعاصر، منظورات بحث أخرى في ميدان الأنثروبولوجيا الدينية. من غير المؤكد، انتظار عقل يكون في تناغم مع أطروحات أركون إلا نادراً، لعدة أسباب، من بينها العقلية الدوغماتية التي تسود في أيامنا هذه. إن الاضطرابات الفرجوية التي شهدتها ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية، تجعل الفكر الإسلامي المعاصر عبثياً ولامبالياً. من أين تأتي عدم الحساسية هذه، إزاء تيارات الأفكار التي ما فتئت تنتشر وتزحف على الدوام؟ هل هناك سبب تاريخي وسياسي، أم هناك سبب داخلي؟ ما هذه العقلية واللامبالاة الفكرية؟

إن المثقفين النقديين الأكثر غزارة ووعياً برهانات العقلانية في كل الممارسات الثقافية لمجتمعاتهم، وبخاصة منذ سنوات 1970، صاروا منطوين أكثر في بلدانهم [...] يعبّرون عن رغبة إما في الهجرة، وإما في التزام الصمت.

إن الالتزام النقدي لأركون الذي لم يسبق من قبل، يستهدف إعادة النظر في الأفكار الأولية والخيالات المتأصلة في الذاكرة الجمعية. كل مقاربة على هذا المنوال، ينظر إليها كتجديف لا يغتفر، يصل حد المحاكمة والإقصاء. لا يزال الفكر الإسلامي المعاصر غير آبه بالتغيرات التي تمسّ بصورة دورية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الدقيقة والتجريبية. بواسطة إشارة براغماتية ونفعانية، فهو يوظف العبقرية التكنولوجية والعلمية (الغربية)، من أجل تقوية سلطته التقليدية والحفاظ على ارتكاسه المعرفي ويبحث عن التشابهات والمماثلات بين الاختراعات والكشوف العلمية الأخيرة (في البيولوجيا، الفلك... إلخ) ونصوص التقليد الديني.

«إن الصورة التي يرسمها الخطاب المعاصر عن فكر محمد أركون، صورة يرثى لها. وإن موجة من التحذيرات وهالة من الكليشيهات والأحكام المسبقة، تسمم العقول التي تبحث عن قارات للمعرفة والحقائق الجديدة من أجل ترقيتها». لقد ارتفعت أصوات من أجل انتقاد أركون والتنديد بمشروعه وصقل الفكرة التي تقول بـ «القرآن الأسطوري» التي نسبت إلى أركون. لكن مع ذلك، يجب التمييز بين الأمور وتحديد المفاهيم. من الضروري والأولوي أن نشير إلى أن المنظور التحليلي الذي ارتكز عليه محمد أركون، يستند إلى أداة إبستيمولوجية وعلمية صارمة، تخلخل القناعات والأسس الواهية التي تقوم عليها النظم، والأيديولوجيات وإرادات القوة التي تبحث عن الهيمنة من دون منازع.

لا يتعلق الأمر بمجادلة أو بأعذار وتأليهات، بل بمساءلة وأشكلة، من دون مداهنة ومن دون هوادة. لكي نستعيد مثال «أسطورية» والنص المقدس ورمزيته، فإن «الأسطورة»، مثلما تبيّن البحوث في ميدان الخيال، والرمز والميثولوجيا، هي عبارة عن معنى مثالي، متفتح وعابر للتاريخ، بواسطة رمزية غنية تعود إلى الخيال كما إلى العقلاني. وهي تهلك وتنحط في شكل ميثولوجيات وأيديولوجيات تهيمن عليها التمثلات الوجدانية للجماعة أو الالتباسات المفهمية للمناضلين والأنصار. ومن جراء ذلك، يكون من المجحف أن نحكم على أثر أو مشروع، يوظف كنوز العلوم الإنسانية والاجتماعية [مشروع متفتح وديناميكي وتحولي] بواسطة آراء بسيطة، تتشبث بالمرجعية الإسلامية التقليدية نفسها. إن القوة المحركة للأسطورة تحكم فضاء كامل العقل التدويني، سواء كان رمزياً، مجازياً، شاعرياً أو مقدساً. وهذا كما تسميه الهرمينوطيقا الكلاسيكية بالهيبونويا (خبل عقلي)[5].

لم يسهم أحد أكثر من محمد أركون في إعادة تفكير الإبستيمة العربية ـ الإسلامية في ضوء شروط الفكر الحديث ومتطلبات التغيرات الاجتماعية السياسية للمجتمعات العربية ـ الإسلامية.

لا يكفي إذاً، أن نتناول مشروعاً رمزياً في هذا المستوى، مجازياً كان أم إيحائياً، مثل النص «المقدس»، بواسطة توافق بسيط أو دراسة مونوغرافية (مستفيضة ومحددة)، ترتسم خلفها اتجاهات المناصرة المغالية وعلاقات القوة. يكشف هذا المثال من بين أمثلة أخرى عن طبيعة العقل الإسلامي في حالته الراهنة من الجمود والتأزم في نهاية المطاف. إنه يكدّس ويدقق المطالبات نفسها، من أجل فتح باب الاجتهاد، بينما تتمثل المهمة الملحة في «نقد» العقل المؤسس للإبستيمية العربية الإسلامية. إن مهمتنا هي أبعد من أن تكون مستفيضة. بل إنها اكتفت بمساهمة عامة وشكلية عن فكر محمد أركون، مع الاعتقاد بأن أثراً مرهقاً مثل هذا، دقيقاً وجسوراً مثل عمل أركون، يسهم بكثافة في إعادة الاعتبار بكل نزاهة وإبداع للفكر الإسلامي المعاصر. إن حرص المفكر الجزائري هو من أجل تجاوز الإطار المخصص للاجتهاد وحسب، من أجل نقد العقل الإسلامي وتفحُّص جذور وأسس وآليات إنتاج المعنى. إننا بكل يقين بحاجة ماسة إلى الاجتهاد، لكن لكي لا يقوم هذا الأخير على أسس أركائيكية وبالية، يكون من اللازم نقد («وضع في أزمة»)، أشكلة وتفكيك الخطابات وترسبات طبقات الفكر، من أجل تشييد رؤية مجددة على قواعد لا تتزعزع، لكن يعاد تقييمها والنظر فيها.

يسمح لنا هذا الالتزام النقدي بتخطي النظرة الجامدة حول صنف من المعرفة والخط الأيديولوجي. يلح أركون على أن هناك أكثر من مفكر «عضوي» [حسب تعريف أنطونيو غرامشي] بدلاً من العقول النقدية والفطنة. من المؤكد أن اعتقال العقل وسجنه في مقولة أيديولوجية، تيار دوغمائي أو اتجاه مدافع، لا يعمل إلا على خلق هفوات قاتلة ومرئية، تنعكس في ثنايا المعاناة الفكرية والرداءة السياسية التي تفرز مختلف أجناس العجائب الهوياتية، الثقافية، الأخلاقية والسياسية. يرافع فكر أركون من أجل ممارسة فكرية حرة ومحرّرة، يحترم فيها «الحق في

(5) المعنى الاستثنائي أو البروز الخلاق للفعل الداخلي الذي يتحدث عنه أوغستين (hyponoïa).

التفكير» بالكامل. ترتسم سياسة الفكر من أجل الحلول مكان المناخ المعيب، المحشو بالمحاكاة، الكليشيهات، التصورات النمطية و«الوجبة الثقافية السريعة».

إننا لا نفكك الأنساق الثيولوجية التي تحل مكانها الميتافيزيقا الكلاسيكية والأيديولوجيات الكليانية التي تقطع مناطق المفكر واللامفكر فيه. في ما يتعلق بمثل هذه الأنساق، فإن الدافع والمنقذ الحقيقي، يجب تفكيره في إطار مفهمي، بلاغي وتبريري، تحدده السلطات المؤهلة (الأئمة ـ المجتهدون) ويعيد إنتاجه الأتباع، التلامذة، المؤمنون والمناضلون «العضويون» (المنخرطون)، بينما يستبعد المزيّف إلى ميدان التيه، خارج الإطار الذي يحدده «التقليد» الاجتماعي ـ الثقافي الاجتماعي[6]. إن الفاصل بين «الصحيح» (يعني «المفكر مسبقاً») والخطأ (بالضرورة «اللامفكر فيه»)، يتحدد اليوم من قبل الزعيم الكارزمي، التاريخي ويخلفه الحزب الوحيد الذي يعكس الإرادة الشعبية.

ويسمح لنا التقاطع بين التحليل الاجتماعي ـ التاريخي والتحليل اللساني ـ السيميائي في البداية، ببيان كيف تنشأ الجدلية الاجتماعية حول منبع وتكوين الأنساق السيميائية[7]، ويتحول التناغم الذي نبحث عنه إلى نظام ضبط وقمع وإقصاء[8]. إن مفهوم «التقليد الحي» (السّنّة) الغالي عند المفكرين الدينيين التوحيديين، يبحث عن فرض تعريفات، مبادئ، رموز وممارسات تعود إلى المرحلة الثانية [التي يطغى فيها/وعليها احتمال الزمن والجماعة] بربطها بسلطة المرحلة التأسيسية (عصر التشييد (التدشين). واليوم، يجب أن تخضع هذه الاستراتيجيا التي تتمتع ببعد ومدى أيديولوجي كبير إلى التفكيك الاجتماعي ـ التاريخي والسيميائي ـ الألسني.

كما تحتل دراسة الظواهر الإسلامية عند كليفورد غيرتز مكانة كبيرة في أعماله. ولهذا السبب، يمكن الالتفات إلى أبحاثه ومساهماته وتقييمها في ميدان الدراسات التي تخص الإسلام والواقع الإسلامي؛ فما هي أصالته مقارنة بالأعمال الأكاديمية الأخرى؟ وبأي قدر يكون هذا الأخير قد ساهم في تجديد التعريف بهذه الحقائق الإسلامية؟ ويكون من اللائق أن ندقق في المكانة التي يحتلها في ميدان الإسلامولوجيا؛ فهل كان غيرتز باحثاً في الإسلاميات؟ لقد تكرر هذا التساؤل في اللقاءات التي نُظمت من أجل تكريم صاحب مؤلف **مراقبة الإسلام: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا**[9]. وقد تطلب الأمر من السوسيولوجي الهواري عدّي أن يجيب عن ذلك، خلال مداخلته في الندوة التي خصصت على شرفه في جامعة ليون 2 في كانون الثاني/يناير 2008. ويرتبط هذا الجواب بالفكرة التي نحملها عن الإسلامولوجيا. وكان محمد أركون المتبحّر في هذا الميدان قد رد على ذلك، بتعريفه أو تمييزه بين نوعين اثنين من الإسلامولوجيا:

---

(6) يُعد هذا الإجماع والاتفاق المطلق للمجتمع، أحد المصادر الشرعية للسلطة في الإسلام.

(7) مرحلة التناغم والتناسق التي تبحث عنها القوى الجديدة التي تجتهد في الحد من الأنومى (الفوضى المعيارية) وإعادة نشر القيم ومعانيها.

(8) مرحلة التضامن الوظيفي بين السلطة السياسية، الكتابة الخاصة بالمثقفين العضويين والأصولية.

(9) Clifford Geertz, *Observer l’islam: Changements religieux au Maroc et en Indonésie* (Paris: Ed. La Découverte, 1992).

ـ «الإسلامولوجيا الكلاسيكية» هي التي انشغل بها المستشرقون الذين فضلوا [على غرار روح الخطاب المناصر والمهيمن في العالم الإسلامي] التضامن الوثيق بين الدولة، الكتابة، الثقافة العالمية والدّين الرسمي(10)، على حساب الظواهر الاجتماعية في تنوعها وتعقيدها.

ـ الإسلامولوجيا التي يريد أن يبنيها محمد أركون ويطلق عليها «الإسلامولوجيا التطبيقية»، ويتمثل موضوعها بمجموع الظواهر الاجتماعية في تنوّعها، من دون تفضيل أو إهمال أي منها والتي تجب دراستها بواسطة الأدوات وفي ضوء مكتسبات كل العلوم الاجتماعية والإنسانية ومن بينها الأنثروبولوجيا، السوسيولوجيا، التاريخ، السيكولوجيا، اللسانيات، الفيلولوجيا، السيميولوجيا... إلخ(11). وإذا عدّينا أنه يستعصي على أي باحث أن يكون في الوقت نفسه، أنثروبولوجياً، وعالم اجتماع، وعالم نفس... إلخ.، فإن الإسلامولوجيا تعني هنا حسب هذا التصور الثاني، حقلاً متعدد التخصصات، أو إذا استلفنا عبارة غاستون باشلار (1884 ـ 1962) أنها بمنزلة «حقل تلاقٍ» وتقاطع، يكب فيه الباحثون من مختلف العلوم على دراسة الظواهر التي تعود إلى هذا الميدان أو غيره من الوقائع الإسلامية(12).

ثالثاً: أوجه التعبير في الخطاب الإسلامي المعاصر

بعد هذه الملاحظات، يمكننا الآن والآن وحسب، أن نقوم بتفحص سريع لبعض أوجه التعبير الرئيسية، في حقبة الإسلام الراهن. ولكي نقوم بتقدير عادل للبعد المتعلق بأوجه التعبير الرسمية، علينا أن نستخدم مفهوم التناسق الذي نبحث عنه في الحقبة الراهنة من ظهور القوى الاجتماعية الجديدة. لكن، علينا أيضاً أن نقوم بجرد منهجي من دون مداهنة: من التجهيز الذهني «للنخب الحاكمة» وزبائنها، الأثقال والإكراهات الاجتماعية ـ الثقافية الخاصة بكل مجتمع والظروف السياسية والاقتصادية التي تبحث [تلك الأثقال والأعباء] من خلالها عن التعبير عن نفسها. هذا يعني، أن فعل الولاء للإسلام لا يأخذ معانيه الحقيقية إلّا بإرجاعه إلى إرادة التحرير والبناء الوطنيين والصعوبات الخاصة بكل ميدان(13). تمثل حالة الجزائر [حيث الخطاب اللائكي والقوى الذي تحتل فيه المدنية مراكز قوية]، لا يمكن تشبيهها بحالة العربية السعودية التي يطغى فيها نظام الإكراهات الوهابي، ولا بحالة العراق حيث أعطت فيها التراتبية الهرمية الشيعية مؤخراً، دليلاً ساطعاً على فعاليتها... يمكننا الاستمرار في تعداد مثل هذه الحالات، لكن المهم هو الاحتفاظ

(10) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 44.

(11) Mohamed Chérif, «Les Apports de Mohamed Arkoun à l'étude des faits religieux,» *Etudes Maghrébines* (Casablanca), no. 13 (2001), pp. 14-21.

(12) Lahouari Addi, Lionel Obadia et Francine Saillant, éds., *Clifford Geertz: Interprétation et culture* (Paris: Éditions des archives contemporaines, 2010), pp. 138-139.

(13) معترف به كدين رسمي في الدساتير، المواثيق والبيانات أو حتى وجود المؤسسات «الإسلامية» (وزارات، مجالس إسلامية عليا، مدارس...).

بأنه كلما تم الاستنجاد الرسمي بالإسلام السياسي، كان الخطاب الديني خاضعاً لامتحان تاريخي للحقيقة، على مستوى اجتماعي أكثر اتساعاً من التجارب المعايشة كلها، حتى سنوات 1950.

في هذا الشأن، تُعد التجربة الإيرانية تجربة مثيرة ومنيرة جداً. في لحظة أولى، فقد طبع أو أعطى الموظفون الدينيون تسريعاً حيوياً للثورة الخمينية، بالتعبير عنها في عبارات ومفردات قرآنية حصرية أو إمامية، يعني بتجنيد الخيال الاجتماعي العتيق: إن المستفيدين من النظام الجائر وأعوان فرعون، هم الطاغوت الذين يظنون بأنهم يتحدّون حكم الإله، من دون عقاب. لقد ضاعفوا من أعداد المستضعفين في الأرض ونشروا الفوضى (المفسدون في الأرض). إن مجموعات أرباب العمل ـ العمال ـ الموظفين الذين حلّوا مكان النقابات، يعدّون من أعضاء مجالس الشورى، وأن القائد الكارزمي الذي يعمل الإله بواسطته في التاريخ، هو علامة ـ عجيبة للقوة الإلهية (آية الله). وفي أفغانستان، فإن الحزب الذي يدعم النظام «الاشتراكي» يسمى «الخلق»، وسمي رئيس باكستان السابق «ضياء الحق». لكن، في كل هذه المرجعيات «المتعالية»، يعيش الوعي الجماعي محناً وتجارب حاسمة، يجعلها ترتقي إلى مراتب تاريخانية إيجابية تحجبها حتى الآن الخطابات التقليدية. عندما يدرك المسلمون أنه إذا كانت المفردات واللغة القرآنية تعمل بالفعل، في ظل كل الوضعيات الثورية، فذلك لأنها ذات بنية أسطورية وليس لأن أحد العلماء قد أدرك وطبّق المضامين الجوهرية، عندها وعندها فقط، يمكننا أن نتحدث عن فكر إسلامي متحرر ومحرّر. وبالنسبة إلى أشكال التعبير التعلّمية، نقتصر هنا على الإحالة [حتى وإن لم نكن متفقين مع حوصلاته كافة] إلى مؤلف أوليفيه كاري: المشرعة الإسلامية للاشتراكيات العربية، التحليل المفهمي التوليفي لكتب مدرسية مصرية وسورية وعراقية مختلفة تتضمن الكثير من التوضيحات، حول الإشارات النظرية التي سبق عرضها[14].

إن اعتقال العقل وسجنه في مقولة أيديولوجية، تيار دوغمائي أو اتجاه مدافع، لا يعمل إلا على خلق هفوات قاتلة ومرئية، تنعكس في ثنايا المعاناة الفكرية والرداءة السياسية التي تفرز مختلف أجناس العجائب الهوياتية، الثقافية، الأخلاقية والسياسية.

وتستأهل أوجه التعبير القانونية المختلفة، أن تتفحص مطولاً، وبخاصة في ما يخص مشكلة الوضعية النسائية. في الواقع، إن ما هو محل إعادة نظر هنا، يتمثل بقانون الأحوال الشخصية أكثر من القانون الجنائي الذي لا يطبّق سوى بطريقة عرضية، في بعض البلدان وحسب. لقد تلقى هذا القانون بالطبع، بعض التصحيحات التي تتمشى مع النصوص القرآنية، لكنه لا يزال يضع على رقبة النساء التفوق المتشدد للرجال. لم يعمل الإسلام حول هذه النقطة سوى على تقديس وإذن، جعل أكثر قدسية، التابوهات، التصورات والممارسات القديمة جداً للنوع (الجندر، الجنوسة) وبُنى القرابة القبلية. وأبعد من ترقية النقاش إلى هذا المستوى، فإن أنصار الإبقاء والحفاظ على قانون

(14) Olivier Carré, *La Légitimation islamique des socialismes arabes* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1979).

الأحوال الشخصية، يتبادلون مع المصلحين الليبراليين، الاعتبارات التي ترافع عن النقاوة الأخلاقية والأمن المادي الذي تتمتع به النساء المسلمات في ظل الإسلام[15]. وهو ما يتعارض مع ظاهرة الإباحية واللاأمن عند المرأة الغربية. ومع ذلك، لا يجرؤ أحد على تقييم التكلفة الإنسانية الباهظة التي تدفعها النساء في تاريخ المجتمعات المسلمة حتى أيامنا هذه.

تعود أوجه التعبير الفكرية والأدبية للإسلام إلى أسباب سبق أن ذكرناها، هي الأكثر بحثاً ودراسة. لكن، الاستكشاف الاجتماعي ـ التاريخي والإشكالية السيميائية ـ اللسانية، بدأت في تطبيقها على النصوص الأساسية[16]. إننا نرغب في التوصل إلى دراسة متقدمة حول أشكال التعبيرات الفنية للإسلام الحالي، انطلاقاً من الكثير من المساجد التي شيّدت عبر العالم برمته منذ سنوات 1960. إن المسجد في الواقع، هو تشكيل من عناصر وفضاءات، يعاد إنتاجها في الوحدات التكوينية الأخرى من الشبكة الحضرية التقليدية: المدارس، الزوايا، الفنادق، الخانات، الحمامات، البيوت البرجوازية والقصور. ويرمز ذلك كله إلى عملية تكثيف وتركيز على الإشارات والوظائف التي تؤمن وحدة المدينة، تخلق الجو أو المناخ الذي يطبع التنظيمات «الإسلامية»[17]. منذ أن خضع هذا الأخير لتحطيم مستمر، لكي يحل مكانه التحضر أو التهيئة العمرانية الوحشية، فقد صار المسجد آخر نقطة مقاومة، يمكن أن تلتقي فيه الأنماط التقليدية من الإنجازات الفنية. ويمكننا أن نشير قبل ذلك إلى أنه في الأحياء «الحديثة»، حيث تفرض السيارة والمردودية طابعهما، لم يعد المسجد سوى بناية ـ ملجأ، معزولاً عن باقي المدينة ومقطوعاً عن سائر الفضاء ـ الزمن المدنيين، بينما هو يعتبر في الحقيقة بيئة إشعاع فضاء ـ زمن قدسي.

لهذا السبب، فإن دراسة المساجد الجديدة، تسمح لنا بتأويل (صحيح)، ظاهرتين اثنتين لهما بعد ومدى كبيران: من جهة، الحياة الدينية للسكان الذين يزداد عددهم، ما يؤدي إلى تعدد أمكنة العبادة. ومن جهة أخرى، تعكس هذه الأخيرة قطائع واختلالات في المستوى البنيوي، رغم ديمومات مستوى عناصر الهندسة المعمارية والزخرفة المعزولة. وبالفعل، لا يمكن للطفل، مثلما هي الحال في النظام التقليدي، أن يستبطن تدريجاً مقولات المحرّم والمباح، بواسطة تجهيزات ومعدات الإقصاء والاندماج التي تسجل في الصور والأشكال الفضائية للبيت العائلي، المدرسة، الحمام، المسجد والمدينة، عموماً [18]. إن التأكيد أو التشديد الديني المركب، بوصفه خطاباً مدافعاً أو أيديولوجياً، يكون مجالاً معيّناً في الفضاءات الخصوصية. علينا أن ندرس من هذه الزاوية نفسها، المنتجات في ميادين الرسم، والنحت والموسيقى، إذ تعرف هذه الأنماط التعبيرية التي تخضع للرقابة القاسية [إن لم نقل أنها محرمة من قبل الإسلام الكلاسيكي]، عدة تطورات تشهد في الوقت نفسه، على تنافس حكائي إزاء الغرب وحاجة قاهرة إلى تنويع التمثلات التي نحملها عن النفس.

---

(15) الذين كان من أهمهم الحبيب بورقيبة، خاصة بصدد ظاهرة تعدد الزوجات والطلاق.

(16) Jacques Berque, *Langages arabes du présent* (Paris: Gallimard, 1974).

(17) صفة يجب تدقيقها، بالمعنى الذي أشار إليه حوراني وسميث عن الفضاء الحضري. انظر: Albert H. Hourani and S. M. Stern, eds., *The Islamic City*, Papers on Islamic History; 1 (London: Pennsylvania University Press, 1970).

(18) Roberto Berardi, «Espace et ville en pays d'Islam,» dans: Dominique Chevallier, dir., *L'Espace social de la ville arabe* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1979).

إن أوجه التعبير الأيكولوجية والسيميائية والطقوسية عادة ما تكون معقدة، بصورة مفرطة. يمكننا أن نقول، كما هي الحال بشأن المسجد، بأننا نكتشف فيها قطائع في العمق، تحجبها وتكسوها خطابات رسمية، تعلّمية ودعائية. نترك الاعتقاد، على سبيل المثال، بأن المجتمعات الإسلامية يمكنها أن تنطلق في مخططات وعمليات التصنيع، من دون أن يفتقد الإسلام من أوليته الروحانية ووظيفة الاندماج والتكامل الأخلاقية ـ الدينية للأنشطة الأكثر إنتاجية. لكن، عندما نتفحص مليّاً ظروف إنجاز مناسك الحج إلى مكة أو شروط الالتزام بصيام رمضان، نكتشف أن الدوافع السوسيولوجية أو الاقتصادية، تتغلب عند أكبر عدد من المؤمنين على النية التي يشترطها المذهب الأكثر ثباتاً وديمومة. إن التحول السريع للإشارات وتراجع ووهن المقدس، يمكن أن نتحقق منه من خلال اللباس، الطبخ، العلاقة بالبيئة، الأعياد الدينية، الاحتفالات التقليدية (الميلاد، الختان، الزواج، الهبات الجماعية...) والكرم. مع توسع الطبقة المتوسطة، يصبح البحث عن الهيبة الاجتماعية، والثراء، والمنتجات والمنافع الاستهلاكية «الحديثة» أكثر إلحاحاً. هكذا، تتزايد في الحياة اليومية، المواجهات في اللغة التحليلية والنقدية للعلوم المتخصصة وأقل من ذلك أيضاً، في الفكر الحريص على التجاوزات.

خلاصة

يجب أن تتموضع صور التعبير الحالية للإسلام أيضاً، مقارنة بأشكال التعبير في الديانات الأخرى. إن المسيحية تبحث من خلال النقاش الكبير المفتوح بين الشعوب الغنية، المهيمنة والشعوب المعوزة والخاضعة، عن محو وإزالة عواقب التضامن النشيط مع المسؤولين عن «نظام» اجتماعي دولي، يقوم على تأبيد الفوارق أو اللامساواة. ويلوم أنصارها أو أتباعها أنفسهم بكل طواعية، على أنهم قدّموا موافقة «روحانية» لخدمة بنى الهيمنة. لكن وعلى العكس، يتم تمجيد الإسلام لأنه ساهم بواسطة تعليمه وتنويره في تحرير الشعوب المستعبدة. وفي الواقع، إذا استثنينا أمريكا اللاتينية، فإن توزيع وانتشار الديانتين يتضافر مع التعارض القائم والسائد بين الشمال والجنوب. لقد أعطى البترول في الحقيقة، نشأة للإسلام القويّ نقدياً، بينما تكتشف الأمم الغنية في الواقع، أنها أمم هشة. هنا أيضاً، نعثر على ثقل الظروف ووطأتها على أشكال التعبير في مختلف الديانات. مرة أخرى، فإن التعالي يكشف عن هشاشته والمقدس عن جوازه، من خلال تلامسه مع التاريخ. فهل يتمكن العقل الإنساني من رفع هذا التحدي أو الرهان الذي برز بفضل جرأته النقدية وانتصاراته العلمية؟ نأمل في ألّا تعيق خطب الوعظ السخية، الوعود الكاذبة والنداءات (التي تدعو إلى الصراع بين البشر)، عودة أوجه التعبير الخلاقة والتحريرية، سواء في الميدان الثقافي كما في ميدان الشهادات الدينية من أجل بلوغ المطلق... □

الحصار الأمريكي على إيران.. إلى أين؟

منير شفيق(*)

أمين عام المؤتمر الشعبي لفلسطيني الخارج.

يخطئ من يقلل من خطر ما يجري من حصار أمريكي على إيـران، أو يقلل من أهمية النتائج التي سيسفر عنها ذلك الحصار على مستقبل القضية الفلسطينية، وعلى الأوضاع العربية والإيرانية والتركية. بل على العالم بأسره.

يمكن تلخيص الأهداف المعلنة التي تريد أمريكا تحقيقها من هذا الحصار كما يلي:

1 ـ إعادة النظر في الاتفاق النووي بحيث تغلق كل أبواب المستقبل في وجه التطور الإيراني نووياً، حتى على المستويين العلمي والمدني السلمي وحسب.

2 ـ منع إيران من تطوير الصواريخ البالستية وتجريدها منها.

3 ـ وقف زرع الصواريخ في سورية (وهذا يستهدف القيادة السورية أيضاً).

4 ـ نزع الصواريخ التي يمتلكها حزب الله، ووقف إمداد قطاع غزة بالصواريخ.

طبعاً الهدفان الثاني والثالث هما البداية، ثم يليهما الهدفان الأول والرابع.

أما الخلفية من وراء هذه الأهـداف فمبعثها القلق على تهديد التفوّق العسكري للكيان الصهيوني، الذي راح يهتز من خلال ما حققته إيران من تطوّر في المجال العلمي النووي، وفي مجال الصواريخ البالستية والتكنولوجيا، ثم ما بلغه حزب الله من امتلاك صواريخ وقدرات عسكرية، وما بلغته المقاومة في قطاع غزة. وكلاهما بمساعدة إيرانية معروفة. ثم الخوف مما يجري في سورية من زرع صواريخ بمعونة إيرانية (منذ عدة أشهر والغارات الصهيونية مستمرة لمنعها).

(*) البريد الإلكتروني: mounirshafiq44@yahoo.com.

وهذا كله يدخل في الممنوع والمحرم بالنسبة إلى أية دولة عربية وإسلامية. فقد قامت الاستراتيجية الإمبريالية الغربية، بقيادة أمريكا، منذ عام 1950 حتى اليوم، على أساس أن يمتلك الكيان الصهيوني تفوّقاً عسكرياً كاسحاً على كل الجيوش العربية. وبالطبع هذه استراتيجية الكيان الصهيوني أيضاً، حتى امتلاك القنبلة النووية.

لهذا تعرضت للحرب كل دولة عربية حاولت إحداث تغيير، ولو طفيف، في ميزان القوى العسكري الذي رسمته تلك الاستراتيجية. وهذا ما أدى إلى حرب العدوان الثلاثي 1956 بعد صفقة السلاح التشيكي 1955، ثم حرب حزيران/يونيو 1967 بعد تطوّر في قوّة الجيشين المصري والسوري. ثم حرب 1982 في لبنان بعد امتلاك المقاومة لصواريخ الكاتيوشا، ثم حرب 1991 بعد أن خرج العراق من الحرب ضد إيران بجيش عديده نحو المليون، فضلاً عن آلاف الدبابات ومئات الصواريخ، ثم حرب 2003 وقد حُلّ الجيش العراقي بعدها.

بكلمة، الحصار الخانق والمتصاعد الذي تضربه أمريكا على إيران موَجّه ضد ما تمتلكه إيران من قدرة عسكرية وعلمية، وما انتشر من خلالها من صواريخ في فلسطين ولبنان وسورية. الأمر الذي راح يهدد استراتيجية التفوّق العسكري للكيان الصهيوني. وهو الذي إذا فقد ذلك التفوّق، فقد دوره، بل مسوّغ وجوده.

عندما يدعو الرئيس الأمريكي دونالد ترامب إيران إلى المفاوضات من «دون شروط» يظن أن بإمكانه عرض مغريات وبدائل مقابل تخليها عن السلاح والتسلح وعن سياسة دعم المقاومات، وعن سياسة معاداة الكيان الصهيوني، والدعوة إلى تحرير فلسطين.

إيران من جهتها ترى، وبحق، أن من حقها امتلاك المعرفة النووية والتكنولوجية، وأن من حقها أن تتسلح وتطوّر الصواريخ البالستية دفاعاً عن أمنها القومي، فضلاً عن حقها بدعم الشعب الفلسطيني ومواجهة الكيان الصهيوني (البعض يشكك في هذا البعد. ولكن لا يلحظ أنه مترجم عملياً منذ عشرين سنة، في الأقل، ومترجم سياسياً منذ أول يوم قامت فيه الجمهورية الإسلامية، ومترجم من خلال الحصار الراهن نفسه).

لهذا ترفض إيران أن تتنازل عن حقها في التسلح، وهو حق تتمسك به كل الدول التي ترعى سيادتها، وتحترم نفسها، وتحافظ على أمنها القومي، ومصالحها العليا. وهذا أول ما مارسته وتمارسه الدول الكبرى كافة. على سبيل المثال، موازنة أمريكا العسكرية تفوق موازنات معظم دول العالم مجتمعة.

إن انتقال أمريكا إلى استراتيجية فرض حصار شبه كامل يوازي الحرب الحامية، كما يوازي الحكم بالإعدام. وإيران ذهبت في الدفاع عن نفسها، والتمسك بحقوقها إلى الحد الأقصى كذلك. الأمر الذي أوصل الصراع إلى معادلة مأزومة، أشد ما يكون التأزيم؛ ولا مخرج من وصولها إلى التفجر حتى الحرب، إلّا إذا توافر أحد احتمالين: الاحتمال **الأول** أن يتراجع ترامب ويجعل الحصار محمولاً، ويترك إيران تمضي في تطوير صواريخها البالستية، وقدراتها التقنية، ومواصلة دعم المقاومات، وزراعة الصواريخ في سورية. وهذا كله معزز بالعدالة والقانون الدولي والمواثيق الدولية. فالحصار الذي يضربه ترامب على إيران ظالم وغير عادل، ومخالف للقانون الدولي والمواثيق الدولية. ناهيك بهدفه المتماهي مع سياسات نتنياهو، والرامي إلى تصفية القضية

الفلسطينية، وإبقاء كل الدول الأخرى في المنطقة تحت تهديد التفوّق العسكري الصهيوني، كما حدث طوال ستين عاماً بعد 1950.

أما الاحتمال **الثاني** للخروج من المعادلة الذاهبة إلى الحرب، فيتطلب تراجع إيران وتسليم سلاحها، وتلبية كل الشروط الأمريكية والصهيونية، لأنها إن قبلت بأي شرط من شروط الأهداف الأربعة، فلن يُقبل منها، بل سيُتكأ عليه، لمزيد من الحصار والضغوط حتى الاستسلام الكامل. وإيران لن تقبل أصلاً ومبدئياً بهذا «السيناريو» فضلاً عما يحمله من دمار لها وكارثة عليها.

من هنا فإن الحصار الخانق الذي تفرضه أمريكا، ما لم يتراجع ترامب، سيؤدي إلى الحرب.

لهذا، على كل من يريد تجنب الحرب أن يمارس الضغوط على دونالد ترامب لرفع الحصار، أو في الأقل تخفيفه، أو في الأقل الأقل، ألّا يذهب به إلى الأقصى ضد بلدٍ لا يركع، ويمتلك كل الشروط لخوض حربٍ ناجحة، وذلك ابتداءً من عدالة القضية، مروراً بالقوّة المعنوية، وانتهاءً بالتحالفات والقدرات. لأن الحكمة والصبر لهما حدود.

من هنا، فإن منطقتنا والعالم يواجهان مفترق طريقين يقرران مصير قضايانا (وأولها قضية فلسطين) وحياتنا ومستقبلنا، والعالم لعشرات السنين القادمة. فأمريكا يجب أن تتراجع أو تُهزم. والكيان الصهيوني يجب أن ينتهي زمانه، وينتهي تمدده السرطاني □

الاغتراب الهوياتي للعربي اليهودي في «إسرائيل»: قراءة في فيلم

أحمد عز الدين أسعد(*)

باحث في الدراسات العربية والإسرائيلية ـ فلسطين.

مقدمة

تقدم هذه الورقة قراءة تحليلية للاغتراب الهوياتي للعربي اليهودي في «إسرائيل»، وترتكز الورقة في الأساس على تحليل فيلم وثائقي بعنوان «إسرائيل رؤية من الداخل: صهيونية الدولة وأزمة الذات الشرقية»[1]. وهو فيلم من إنتاج شبكة الجزيرة الوثائقية، والفيلم هو جزء من مجموعة أفلام تحمل اسم «إسرائيل» رؤية من الداخل. مدة الفيلم 53 دقيقة، وهو يتناول الواقع الحياتي لليهود العرب في «إسرائيل» وخصوصاً اليهود العراقيين والمغاربة واليمنيين ويهود آخرين، ويبين الظروف الحياتية والمعيشية لهم في «إسرائيل» ويقارنها بظروفهم في المجتمعات العربية قبل الهجرة إلى «إسرائيل». ويبين الفيلم دور الحركة الصهيونية و«إسرائيل» في عملية تهويد اليهودي العربي، وعملهما الحثيث على كسر هويته العربية وخلق حالة اغتراب لديه عن ثقافته الأصلية؛ وهي الثقافة العربية الإسلامية التي عاش اليهود العرب في كنفها بوصفها مكوناً أساسياً في المجتمعات العربية ومثلوا هوية محلية متمايزة عن الهويات الطائفية الأخرى. أما أهم الاستنتاجات التي يمكن الإشارة إليها من خلال تحليل الفيلم في ضوء نظريات القومية والهوية، فهي: تعامل الحركة الصهيونية و«إسرائيل» باستشراق مع الذوات الشرقية؛ محاولة اليهود العرب بناء سياسات ذاكرة يهودية عربية من خلال تسميات بعض المطاعم والشوارع؛ هناك نوستالجيا لدى اليهود تجاه الثقافة العربية، ويظهر ذلك من خلال الحنين إلى الزمن الجميل وسماع الأغاني العربية؛ ودولة «إسرائيل» هي دولة أشكنازية أوروبية تقمع الهويات الشرقية ومنها العربية وتهيمن عليها وتحاول تفكيكها والفتك بمكنوناتها الجوهرانية.

(*) البريد الإلكتروني: ahmadasad200@hotmail.com.

(1) <https://www.youtube.com/watch?v=8HrpdKh0-8k> (accessed on 21 May 2018).

أولاً: عن الهوية والمجتمع في «إسرائيل»

يتكون المجتمع الاستيطاني الإسرائيلي من عدد من المجموعات السكانية، هي: اليهود الذين ولدوا أو عاشوا في البلاد قبل الدولة ويسمون «التسبار» أي الصبار؛ واليهود الذين قدموا من دول أوروبا ويسمون الأشكناز؛ واليهود الذين هاجروا من البلدان العربية والإسلامية، أي من شمال أفريقيا و«الشرق الأوسط» وأُطلق عليهم لقب «المزراحيم» أي الشرقيين؛ ومجموعة أخرى قدمت مع نهايات القرن العشرين وهي اليهود الروس[2].

كما يعتري المجتمع الإسرائيلي الكثير من الانشطارات، وهناك خمسة انشطارات مركزية وفق وصف محمد أمارة: الانشطار القومي؛ الانشطار الطائفي (الانقسام وفقاً لبلد الأصل: يهود غربيون ويهود شرقيون)؛ الانشطار العلماني والديني؛ الانشطار الطبقي؛ والانشطار الأيديولوجي السياسي (اليمين مقابل اليسار)[3]. أما سمات المجتمع الإسرائيلي فتتمثل وفق رأي أمارة، بأنه: مجتمع هجرة (بُني على هجرات مختلفة ومتنوعة)، مجتمع حديث (مجتمع بُني حديثاً مقابل مجتمعات أخرى قديمة)، مجتمع من دون حدود واضحة (ليس له حدود واضحة سياسياً واجتماعياً وحضارياً، وتهيمن نخبة أشكنازية قليلة على الأكثرية الشرقية)[4].

لكن أهم سمة لم يشر إليها أمارة، في حديثه عن المجتمع الإسرائيلي، أنه مجتمع استعمار استيطاني في حالة حرب دائمة، أي أن ثقافة المجتمع هي ثقافة عسكرية وعدوانية في سلوكها وسياساتها وخطابها ووعيها وخيالها وتصوراتها عن ذاتها وعن الآخرين، وتظهر هذه السمة بوضح في الشوارع والساحات العامة ووسائل النقل العامة وفي الحياة اليومية الإسرائيلية تشاهد مظاهر العسكرة: أسلحة، جنود، دبابات، نصب تذكارية عسكرية... إلخ. إلا أن هذا لا ينفي فكرة وجود مجتمع إسرائيلي له بنى اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية ومؤسسية. لكن السؤال الجوهري هل هناك هوية إسرائيلية موحدة؟ وهل هناك هوية لليهودي العربي؟ وما هي هذه الهوية؟ وهل هناك اغتراب هوياتي لليهودي العربي في «إسرائيل»؟ حتى نتمكن من الإجابة عن تلك الأسئلة لا بد من الاستعانة بنظريات الهوية والقومية في سياقات مختلفة.

لقد انشغل منظّرو العلوم الاجتماعية والإنسانية كثيراً في مسألة الهوية والهوية القومية، وأُنتجت نظريات حول الموضوع. وأهم تلك النظريات، التي يمكن الاستعانة بها لمقاربة مسألة هوية اليهودي العربي واغترابه الهوياتي بفعل نجاح عملية الصهينة وفشلها[5]، نظريات: بندكت أندرسون، وإرنست غيلنر، وإريك هوبزباوم وآخرون. تجادل نظرية بندكت أندرسون أن الرابطة

---

(2) خيرية قاسمية، **يهود البلاد العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 355 ـ 356.

(3) محمد أمارة، «السلوك السياسي لليهود الشرقيين في إسرائيل،» في: أودي أديب [وآخرون]، **اليهود الشرقيون في إسرائيل: الواقع واحتمالات المستقبل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 109.

(4) المصدر نفسه، ص 110.

(5) نجحت الحركة الصهيونية في تحويل اليهودية إلى قومية، ونجحت في تحويل اليهودي العربي من مكون اجتماعي وثقافي وسكاني للمجتمعات العربية إلى عدو للعرب ومجتمعاتهم، لكن هذا النجاح في عملية الصهينة، يقابله فشل حقيقي في إذابة الهوية العربية لليهودي العربي في «إسرائيل»؛ ويعود ذلك إلى السياسات التمييزية التي تبنتها الدولة الصهيونية اتجاه اليهود العرب.

القومية هي لجماعات متخيّلة، وتتم صناعة الهوية والقومية لجماعة متخيّلة من خلال التعداد والخريطة والمتحف. ويميز أندرسون الجماعة المتخيّلة وهويتها عن الانتماء المباشر الوجاهي الذي يولد الإنسان فيه[6]. أما نظرية القومية لدى أريك هوبزباوم فهي تجادل بأن الأمم مصنوعة وليست مخلوقة؛ أي أن القومية والهوية هي عملية هندسة اجتماعية وسياسية وثقافية[7]، بينما تنطلق نظرية القومية لدى إرنست غيلنر من مقولة أن القومية ظاهرة حديثة ولا تمتد في التاريخ ولا في العلوم الاجتماعية إلى فترات تسبق تأسيس الدولة القومية الحديثة. فالمجتمعات تحولت من المجتمع الزراعي (المحراث) إلى المجتمع الصناعي (السيف) إلى المجتمع الكتابي (القلم)؛ وفي المجتمع الكتابي أضحت الكتابة وسيلة للتوحيد القومي عبر ابتكار رأس المال الطباعي (إنتاج المواد القومية والكتابية بسرعة وكثافة)[8].

عند إسقاط نظريات القومية على المجتمع الإسرائيلي ومراعاة مسألة اليهود العرب في «إسرائيل»، يمكن استنتاج ما يلي: عملت «إسرائيل» كدولة على صناعة هوية أو قومية يهودية من خلال أدوات صناعة تلك الهوية وهي وفق أندرسون (التعداد، الخارطة، المتحف)؛ فـ «إسرائيل» لديها جهاز إحصائي لتعداد السكان، ولديها خارطة بلا حدود واضحة وهي تتوسع يومياً، ولديها متحف أو مؤسسة ذاكرة وتاريخ وعملية متحفة، لكن الإشكال في هذه الهوية الإسرائيلية أنها هوية استعمارية بالدرجة الأولى، قامت على كسر أو محاولة كسر الهوية الفلسطينية، وخارطتها/الأرض هي مسروقة من الفلسطينيين، والمتحف كمؤسسة للذاكرة والتاريخ هو منهوب من الفلسطينيين واليهود العرب، وهذا ما وقع لليهود العراقيين الذين صودرت ملفاتهم الشخصية وحقائبهم وأغانيهم، وأودعت في المتحف الإسرائيلي، وتلك الأدوات المتحفية ليست جزءاً من مركبات الهوية الإسرائيلية الأشكنازية؛ وإنما هي من مركبات الهوية اليهودية العربية، أي هي جزء من مركبات الهوية العربية بأبعادها اليهودية والمسيحية والإسلامية. وأهم ما يمكن قوله بالاستناد إلى غيلنر أن الهوية الإسرائيلية المشوّهة هي صناعة سياسية بامتياز، ويضاف إليها أن هذه الصناعة هي لأغراض استعمارية واستشراقية من أجل بناء دولة استعمار استيطاني في فلسطين وفق النموذج الأوروبي الغربي.

في حين يبين مارسيلو سيفريسكي آليات وأنماط تكوّن الهويات والذوات الإسرائيلية الصهيونية في «إسرائيل» من خلال تتبُّعه لأربعة أنماط مركزية من الآليات، وهي تتمثل بـ «المتنزَّه، المدرِّس، الوالد، الناخب»[9]. ويشار إلى أن عملية بناء الهوية الإسرائيلية بمنطق دولة «إسرائيل» هي عملية بناء هوية أو ذوات أشكنازية بطابع أوروبي. وبذلك تقمع آليات تكوّن الهوية الإسرائيلية الروابط

---

(6) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيلة: بحث في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(7) إريك هوبزباوم وتيرنس رينجر، **اختراع التراث: دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع**، ترجمة شيرين أبو النجا وآخرون (القاهرة: جامعة القاهرة، 2004).

(8) إرنست غيلنر، **الأمم والقومية**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، 1999).

(9) مارسيليو سفيرسكي، **ما بعد إسرائيل: نحو تحول ثقافي**، ترجمة سمير عزت نصار؛ مراجعة وتدقيق حسام موصلي (ميلانو: منشورات المتوسط، 2016).

التاريخية والحضارية لليهود العرب بثقافتهم العربية ـ الإسلامية في مجتمعاتهم العربية قبل الهجرة إلى «إسرائيل». وفي عملية عبرنة القادمين الجدد إلى «إسرائيل» وتدريسهم لمناهج اللغة العبرية للقادمين الجدد، تظهر هناك مفارقة عجيبة في بناء الصور النمطية عن العرب مقابل صور حضارية عن الأوروبيين. ولا تختلف تلك الصور النمطية في كتب تعلم اللغة العبرية للقادمين الجدد عن الصور النمطية والاستشراقية الأوروبية التي فنّدها إدوارد سعيد في كتابه الشهير **الاستشراق**[10].

وقد بيَّن سعيد زيداني دينامية صناعة الأشكنازي في «إسرائيل»، بقوله: عملت النخبة الأشكنازية في إسرائيل على عملية خلق اليهودي الجديد كبدل ليهودي المنفى، فتم إبعاد اليهود الشرقيين من إطارهم الثقافي والحضاري العربي وبخاصة الثقافة العربية الإسلامية التي يرى فيها الأشكناز سبب تخلف الشرق. وخلقت الرواية الصهيونية تلاحماً بين اليهود الشرقيين واليهود الغربيين كون الطائفتين تعرضتا للعنف والاضطهاد، حيث تعرّض اليهود الغربيون للمحرقة، أما الشرقيون فقد نُفوا وطردوا من بيوتهم وديارهم. كما تعاملت «إسرائيل» والصهيونية مع اليهود الشرقيين بازدراء، ولم يتم جلبهم إلى «إسرائيل» إلا بعد فشل مشروع جلب جماعات من اليهود الأوروبيين والأمريكيين، وكحل للمشكلة السكانية فقد تم جلب اليهود العرب من العراق والمغرب العربي لتحقيق كثافة يهودية في «إسرائيل»[11].

وفي سياق متصل بيَّنت خيرية قاسمية طبيعة الحركة الصهيونية وتأثيرها في المجتمع الإسرائيلي، بقولها «انطلقت الصهيونية كحركة وأيديولوجيا من المجتمع اليهودي الأوروبي، أي أنها أشكنازية، ورأت في إقامة الدولة اليهودية في فلسطين حاجزاً حضارياً أمام «البربرية الآسيوية» ومهمتها توسيع الحدود الحضارية لأوروبا حتى الفرات. ولما كان اليهود الشرقيون جزءاً من دائرة الحضارة البربرية فإن النظرة الصهيونية ـ أو بالأحرى نظرة اليهود الأشكناز إليهم ـ لم تختلف كثيراً عن تلك التي نظروا إليها للعرب وحضارتهم، التي هي جزء من المنظور الاستعماري عموماً»[12]، هنا يبيِّن زيداني وقاسمية أن هناك عملية خلق هوية إسرائيلية بطابع أشكنازي غربي وهناك نفي للهويات القائمة؛ أي هناك قمع لهوية اليهودي العربي وازدراء لها كونها هوية شرقية غير متحضرة مقابل الهوية الأشكنازية المتمدنة والمتحضرة. وقد عبّر إيلا شوحط عن هذا اللقب الهوياتي لهوية اليهودي العربي بـ «الهويات الممزقة».

ثانياً: العربي اليهودي: الصهيونية وشرقنة اليهودي العربي

يجادل جيل أنيجار بمقولة أن عام 1492 حمل وسم العداوة الأوروبية، ومن خلال هذه العداوة، ميزت أوروبا نفسها عن المسلم العربي، والعربي اليهودي. ويقول أنيجار إن أوروبا

---

(10) لقد استكشف الباحث على تلك الصور النمطية والأحكام القيمية من خلال دراسته لمناهج اللغة العبرية التي يتعلمها القادمون الجدد إلى «إسرائيل»، وهو منهاج معتمد في الجامعة العبرية في القدس المستعمَرة.

(11) سعيد زيداني، «اليهود الشرقيون (السفارديم)،» في: أديب [وآخرون]، **اليهود الشرقيون في إسرائيل: الواقع واحتمالات المستقبل،** ص 12 ـ 13.

(12) قاسمية، **يهود البلاد العربية،** ص 337.

صنعت لنفسها عدواً لاهوتياً ممثلاً بـ «اليهودي» وعدواً سياسياً ممثلاً بـ «العربي»[13]. وترى إيلا شوحط أن الحركة الصهيونية حركة قمعت اليهود الشرقيين وهمشتهم وهي تتحدث باسم اليهود الأشكناز الغربيين. ومثلت الصهيونية حركة تحرر لليهود الغربيين، ووصفت حالة اليهود الشرقيين في «إسرائيل» بأنهم يتعرضون لاضطهاد بنيوي[14].

في حين بيّن يهودا شنهاف أن بوابة العبور لوالده ومجموعة عربية أخرى إلى «إسرائيل» كانت من خلال تجنيدهم في جهاز الاستخبارات الإسرائيلية، فكانت سماتهم العربية هي بطاقة عبورهم إلى الكيان الإسرائيلي، وأن ولوج هؤلاء إلى الكيان الجمعي الإسرائيلي كان يفرض عليهم البقاء جزءاً من الوطن العربي الذين كانوا يعملون ضده. وكان هذا المنطق الذي ستقوم عليه الدولة الإسرائيلية؛ فهي حبلى بالتناقضات، وتريد أن تنزع عن اليهود العرب القاطنين فيها كينونتهم العربية وتجردهم منها، وفي الوقت نفسه تتوسل من آخرين مواصلة العيش بوصفهم عرباً بالفطرة[15].

يمكن استنتاج عدد من الملاحظات من مجادلة شنهاف، أهمها: وجود حاجة وظيفية إلى دولة «إسرائيل» في الاستفادة من هوية وسمات اليهود العرب لأغراض استخباراتية إسرائيلية، وبذلك عملت على المحافظة على تلك السمات والهوية العربية لبعض اليهود العرب العاملين في أجهزة الاستخبارات، وكذلك عززت سماتهم العربية من خلال انخراطهم في المجتمع العربي بصورة كاملة. وعلى صعيد آخر، وضد المجموعة العربية اليهودية نفسها، تعاملت بمنهج مختلف بتجريد اليهود العرب من هويتهم العربية وكينونتهم العربية والعمل على صهينتهم وأسرلتهم بمنظور أشكنازي غربي.

كما أن هجرة اليهود الشرقيين لم تكن مخططة وجاءت لخدمة بُناة الدولة الأشكناز، من دون الاعتبار أو الاهتمام بانتقالهم من وضع اقتصادي وثقافي جيد إلى وضع جديد وغير واضح في «إسرائيل»، وهناك اختلاف بين هجرة اليهود الشرقيين وهجرة اليهود الغربيين، فهجرة الشرقيين كانت تلبية للخلاص الذي وعدوا به في الكتب المقدسة، وهجرة الشرقيين كانت محفوفة بالمخاطر وكانت تجربتهم سيئة ومحفوفة بالإهانات وبقيت هذه التجربة ذات صدى في السلوك السياسي لليهود الشرقيين[16].

يقول مناحيم كلاين: لقد ساهم اليهود العرب في الثقافة العربية الحديثة كما وعرّفوا عن أنفسهم كأصلانيين عرب، وانتموا إلى الحركات القومية العربية. ويرى كلاين أن اليهود العرب الفلسطينيين شركاء في تكوين الوطنية المحلية، وهنا يعمل على عدم مقارنة هويتهم في مقابل

(13) جيل أنيجار، «أسئلة الحاضر، اليهودي العربي: تاريخ العدو،» ترجمة رنا بركات وعبد الرحيم الشيخ، **الكرمل الجديد**، العددان 3 ـ 4 (ربيع ـ صيف 2012)، ص 124 ـ 125.

(14) إيلا شوحط، «اليهود الشرقيون في إسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها اليهود،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 36 (خريف 1988)، ص 105 ـ 106.

(15) يهودا شنهاف شهرباني، **اليهود العرب: قراءة ما بعد كولونيالية في القومية والديانة والإثنية**، ترجمة ياسين السيد (رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2016)، ص 11 ـ 13.

(16) أمارة، «السلوك السياسي لليهود الشرقيين في إسرائيل،» ص 112.

الهوية القومية العربية، ويرى أن الهوية اليهودية في فلسطين كانت هوية محلية من الانتماء إلى السكان والمكان بغضّ النظر عن مكان سكنهم وقد صمدت تلك الهوية في وجه انهيار الإمبراطورية العثمانية لكنها لم تستطع فعل ذلك في وجه النكبة عام 1948[17] .

كما يفضّل كلاين استخدام لفظ اليهودي ـ العربي بدلاً من الصهيوني ـ الشرقي؛ ويعرف الهوية اليهودية العربية بعلاقاتها الأفقية بين اليهود والعرب، وهي مبنية على عادات حياتية يومية خلقت مجتمعاً متخيلاً عن الانتماء مقابل العلاقات العمودية التي تعرف الصهيوني ـ السفاردي؛ من أجل بلع اليهود الشرقيين داخل المؤسسة الصهيونية[18].

كما بيّن يعكوف رابين أن العلاقات بين اليهود وجيرانهم العرب في المجتمعات العربية كانت علاقات ودية وطيبة، لكن ظهور الصهيونية وبعدها دولة «إسرائيل» قد كسر هذا الود نوعاً ما. وقد حذَّر حاخامون فلسطينيون من الخلط بين اليهودية كديانة والصهيونية كحركة استعمارية، وقد خشي اليهود الفلسطينيون أن تؤثر المطامع القومية للمستوطنين الجدد القادمين في أغلبيتهم من روسيا على علاقات اليهود مع العرب[19]. تؤكد الأمثلة المتعددة أن هناك هوية محلية يهودية عربية كانت موجودة في المجتمعات العربية قبل قيام دولة «إسرائيل» التي طرحت نفسها أُماً لليهود، وهي المشروع المعبر عن تطلاعاتهم السياسية والثقافية والدينية والهوياتية.

ثالثاً: تحليل فيلم: «إسرائيل رؤية من الداخل: صهيونية الدولة وأزمة الذات الشرقية»

1 ـ التأطير التاريخي للفيلم: النصف الأخير من القرن العشرين

يتحدث سامي ميخائيل عن الطفولة السعيدة التي عاشها في العراق قبل الهجرة إلى «إسرائيل»، ويقول إنه ترك عروساً في العراق، ويوصّف الحياة ما قبل الهجرة ويتحسر عليها. ويقارن بين عملية نقل يهود العراق وتهجيرهم قسراً، وبين دور الحركة الصهيونية في إرغام يهود العراق على الهجرة من خلال تفجير كنسهم في العراق. ويشير الفيلم إلى أن يهود العراق أثناء رحلة التهجير وخروجهم من بيوتهم هناك وهم في طريق الرحلة إلى المطار، كانوا ينشدون ويغنون «بلادي، بلادي» ويقصدون بذلك بلادهم العراق؛ أي أنهم قد أرغموا على الهجرة، ويشير الفيلم في أكثر من مكان إلى العلاقات في البلدان العربية بين العرب بمكوِّنهم الإسلامي والمسيحي مع العرب اليهود أو اليهود العرب، على أنها علاقات طيبة وعلاقات حسن جوار ولم يكن هناك تفريق على أساس الديانة؛ «وكانوا يعيشوا مثل الأخوة»، وهذا يتقاطع مع عدد من الآراء حول واقع

---

(17) مناحيم كلاين، «اليهود العرب في فلسطين،» **قضايا إسرائيلية**، العدد 57 (أيار/مايو 2015)، ص 100 ـ 101.

(18) المصدر نفسه، ص 101.

(19) ياكوف م. رابكن، **المناهضة اليهودية للصهيونية**، ترجمة دعد قناب عائدة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 7.

المجتمعات العربية قبل قيام «إسرائيل»، فكان اليهودي العربي وهويته جزءاً من المكون المحلي للمنطقة العربية ومجتمعاتها.

إن علمية النقل القسرية لليهود العرب من دولهم وسلخهم عن مجتمعاتهم، تمثل علمية اغتراب مركّب؛ فاليهودي العراقي هو مغترب تاريخياً عن الزمان العراقي الذي عاشه هو وآباؤه وأجداده وحرم ذلك الزمن الجميل وهو لا يستطيع بناء صيرورة تاريخية مع ذلك الزمان؛ وتعرّض كذلك لاغتراب جغرافي عن وطنه الأم ومسقط رأسه هو وأجداده. فاليهودي العربي ليس بإمكانه كسر الاغتراب الجغرافي والعودة إلى الوطن الأم، وهو يعاني كذلك من اغتراب ثقافي اجتماعي كون المكون الثقافي والاجتماعي في المجتمع الإسرائيلي لا يتوافق مع المكون الثقافي والاجتماعي لليهودي العربي في البلاد العربية.

كما يروي الفيلم قصة اختطاف أولاد اليهود اليمنيين وكيف تم فصل الأولاد عن أهلهم تحت حجج موت الأطفال، وكان الهدف من هذه العملية ضرب النسيج الاجتماعي لليهود العرب. هذا السلوك الصهيوني تجاه اليهود اليمنيين هو نموذج لتعامل الصهيونية مع اليهود الشرقيين. ويظهر في الفيلم مطعم اسمه «مطعم الأطفال اليمنيين» مكتوب في داخله على لوحة إعلانات تسعيرة أطفال، الطفل 1000 دولار، والطفلة 500 دولار. إن تلك التسعيرة وهذا الإعلان هما من نوع سياسات الذاكرة من أجل التذكير بقصة أطفال اليمن الذين خطفوا من عائلاتهم وهم بعمر الزهور. ووفق منطق رضوان زيادة يتم إحياء الذكرى من طريق أي حدث أو واقعة أو بناء يستخدم كآلية للتذكر. ويمكن إحياء الذكرى رسمياً (مثل إقامة نصب تذكاري)، أو غير رسمي (مثل بناء جدارية في مجتمع محلي)، رسمياً من طرف الدولة أو تلقائياً من طرف المواطنين. ويسعى الناس لإحياء ذكرى أحداث الماضي لأسباب كثيرة، منها الرغبة في استحضار ذكرى الضحايا و/أو التعرف إليهم، أو تعريف الناس بماضيهم، أو زيادة وعي المجتمع، أو دعم أو تعديل رواية تاريخية، أو تشجيع تبنّي الاحتفال بالذكرى/أو عملية العدالة الانتقالية[20].

يمكن تأويل قصة اختطاف أبناء اليهود اليمنيين بأن الآباء والأمهات اليهود اليمنيين تعرّضوا لاغتراب سياسي وجغرافي وتاريخي وثقافي واجتماعي عند انتقالهم إلى المجتمع الجديد وعيشهم فيه، إلا أن حادثة اختطاف أبنائهم جسّدت لهم اغتراباً نفسياً واجتماعياً؛ فعملية نزع الأطفال منهم قسراً وبعملية همجية وفاشية؛ أدت إلى شعور اليهودي العربي (اليمني) بذلك الاغتراب المركب والمربك، التي ما زالت أصداؤه حتى اليوم في الذاكرة الجمعية لليهود اليمنيين.

يتجلى الاغتراب الهوياتي لليهود العربي من خلال العجز واللاقدرة واللامعنى؛ فاليهودي العربي يعيش حالة اغتراب تاريخي وثقافي واجتماعي داخل «إسرائيل»، كونه لا يشعر بأنه ينتمي إلى هذا المجتمع الأشكنازي الأبيض الأوروبي؛ فلون اليهودي العربي هو نفس لون العدو (الفلسطيني ـ العربي)، فهو في مرتبة متدنية في السلم الاجتماعي الإسرائيلي. وكما تمت الإشارة، فإن اغتراب اليهودي العربي هو ليس اغتراباً في جزء معين من الحياة؛ وإنما هو اغتراب بنيوي

(20) رضوان زيادة، «إحياء الذكرى والعدالة الانتقالية،» **يتفكرون**، العدد 2 (خريف 2013)، ص 39.

ومركّب يمتد ما بين التاريخي والجغرافي والسياسي والثقافي والاجتماعي والنفسي وحتى الديني والممكن والمحتمل والماضي والحاضر والمستقبل.

2 ـ التأطير السياسي: تمرّد الذوات الشرقية (العربية)

يُبرز الفيلم حركة الفهود السود وتظاهراتهم، واحتجاجات يهود الفلاشا، واحتجاجات جمهور حزب شاس، وأحداث مسفاريت تسيون. ويمكن عَدّ الاحتجاجات السياسية والاجتماعية لليهود الشرقيين أنها التعبير الحقيقي عن حالة الاغتراب التي عاشها ويعيشها اليهودي العربي. فقد جاءت الاحتجاجات كرد فعل على الاغتراب والتهميش أو الإقصاء البنيوي الذي تمارسه الدولة ضد اليهود العرب. وكان الرد الرسمي الإسرائيلي بالعنف والعنف المفرط ضد التظاهرات والحركات الاحتجاجية والاجتماعية، وقد أدى ذلك الرد العنيف إلى إضعاف تلك الحركات الاجتماعية وتفكيكها، وظهرت تجليات تلك الحركات على هيئة حزب سياسي هو حزب شاس، وتم اعتبار الديانة اليهودية القاسم المشترك لهذا التكتل الحزبي ـ السياسي.

ما يمكن قوله في الرد العنيف لدولة «إسرائيل» ضد اليهودي العربي أن الدولة الصهيونية هي مشروع أوروبي أبيض استشراقي؛ يعمل على إقصاء وتفكيك كل ما هو غير أوروبي وأبيض وأشكنازي، من خلال أداوت الدولة الأيديولوجية من إعلام وتعليم ومناهج... إلخ، ومن خلال أدوات الدولة القمعية والصلبة. ويمكن الاستدلال على ذلك التهميش والإقصاء، ما يشير إليه أحد اليهود الشرقيين في الفيلم من مفارقة حول العداء اليهودي الغربي (الأشكنازي) إلى اليهودي الشرقي (السفاردي) بقوله «أنا غريب وملون لوني نفس لون العدو ولغتي نفس لغة العدو»، وهذا السبب في التمييز والحقد والعنصرية ضد اليهودي العربي لأنه يظهر كشرقي غير أوروبي. إلا أن تلك الصفات الشرقية اللون واللغة تم استغلالها واغتصابها من جانب «إسرائيل» والحركة الصهيونية من أجل تجنيد اليهود العرب في جهاز الاستخبارات ضد عرب آخرين. ويروي أحد اليهود الشرقيين مفارقة الصعود/الهبوط إلى «إسرائيل» فيقول: يقال للقادم إلى «إسرائيل» «عوليه»، ويسمّون العملية/الهجرة: «علياه» وتعني صاعد جديد؛ لكن اليهودي العربي (المتحدث) أحس عند هجرته إلى «إسرائيل» أنه صفر لا شيء، أي أنه ينفي صفة الصعود إلى «إسرائيل» ويعود ذلك إلى طبيعة المعاملة القاسية والظروف الحياتية البائسة التي عاشها اليهود العربي عند قدومهم إلى «إسرائيل». هذا يتقاطع مع رأي آيلا شوحط: «على العكس من المثال الكلاسيكي حيث ترتبط الهجرة بالرغبة في التحسين الفردي والعائلي والجماعي، فإن هذه العملية بالنسبة إلى المزراحيم في «إسرائيل» كانت معكوسة إلى حد كبير. وما كان للمهاجرين الأشكنازيم من روسيا أو بولندا (علياه) حرفياً: الصعود، كان للمهاجرين المزراحيم من العراق أو مصر (يريداه) أي انحدار»[21].

لقد بيّن الفيلم إشكالية اليهود الشرقيين، وردّها إلى قضية مركزية في الفكر والوعي الصهيوني والإسرائيلي الاستشراقي. فدولة «إسرائيل» بممارساتها العنصرية والتمييزية ضد اليهود الشرقيين، هي تجسيد لحلم بن غوريون في بناء دولة ذات أغلبية أوروبية؛ أي أن الفكر الدولاني والرسمي الإسرائيلي يحبذ منذ نعومة أظافر الدولة اليهودي الأوروبي ويزدري اليهودي

(21) شوحط، «اليهود الشرقيون في إسرائيل: الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها اليهود،» ص 112.

الشرقي. وقد أشار الفيلم إلى فكرة أخرى قريبة تكمن في أن: مشكلة اليهود العرب والمزراحيم في كون الصهيونية على تضادّ مع الشرق؛ أي أن الحركة الصهيونية هي حركة عدوانية واستعمارية واستشراقية تعمل ضد الشرق وتحاربه، وهؤلاء اليهود في نظر الصهيونية هم شرقيون أكثر مما هم يهود في نظر الصهيونية، وهذا ما يؤكد طابع الحركة الصهيونية كحركة استعمارية واستشراقية في آن بطابع استعماري أوروبي بامتياز. تتلاقى أفكار الفيلم السابقة مع فكرة أخرى رديفة هي أن الصهيونية و«إسرائيل» ترى أن «اليهودي ليس من هو عربي» أي تنفي فكرة وجود يهودي عربي؛ أي تحصر اليهودية في الغرب وهذا سجال لاتاريخي واستعماري، والحقائق التاريخية تؤكد أن الديانة اليهودية ديانة شرقية (أفريقية ـ آسيوية والتوراة هو كتاب تاريخي ـ ديني، تدور أحداثه في منطقة بلاد الشام ومصر، فالتوراة ككتاب تاريخي لا ترد فيه الأحداث الجغرافية الأوروبية).

إلى جانب الممارسة التخيلية لليهودي العربي لدى اليهودي الغربي، ويهود الدولة الاستعمارية «إسرائيل»، التي تفترض بأن اليهودي غير عربي، بيّن الفيلم أيضاً الممارسة العملياتية والواقعية في إسقاط التخيّل على الواقع من خلال إعادة تهويد اليهود من جديد، وتغيير أسمائهم، وتغيير سلوكهم، وتم التعامل معهم كقوة عمل قاصرة، وهم يعملون في الأمكنة التي لا يقبل الأشكنازي العمل فيها، ويسكنون في الأمكنة التي لا يقبل الأشكنازي السكن فيها، فهم يقطنون في أمكنة مثل القدس والخليل، و70 بالمئة من اليهود الشرقيين يعيشون على أطراف الدولة خارج الجليل وبيسان، و70 بالمئة من الأشكنازيين يعيشون في مركز البلاد. أي أن اليهودي العربي يعاني اغتراباً اسمياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً كونه مهمشاً على جميع المستويات الحياتية، حتى اسمه العربي اغترب عنه، وتم تحويل اسمه إلى اسم يهودي غير عربي.

يقارن الفيلم بين حالة اليهود العرب الذين يعيشون أسوأ الظروف، بحالة اليهود الروس الذين جُلبوا من روسيا وسُخّرت لهم أفضل الظروف والإمكانيات من أجل توطينهم في «إسرائيل». وهذه المفارقة في سلوك دولة «إسرائيل» تفسر التعامل بمعايير مختلفة مع المجموعات اليهودية الأخرى مثل اليهود الروس، كون الدولة تعد نفسها جزءاً من العالم الأول الأوروبي ونسيجها الاجتماعي هو كالنسيج الاجتماعي الأوروبي الأبيض. هذه الممارسات خلقت تراتبيات وطبقات من العنف والقهر والاغتراب في المجتمع الإسرائيلي تفجرت في شكل حراكات متعددة، وأظن أن العامل الوحيد الذي يخفف من وطأة الحراك الاجتماعي السياسي الطبقي في «إسرائيل» هو تحجج الدولة بالمسألة الأمنية والخطر الوجودي والتهديد الدائم.

إن الاغتراب والبؤس والإحباط التي أحاطت اليهود العرب كانت محفزاً لهم على التمرد كذوات شرقية ضد المركز الأشكنازي اليهودي المهيمن على مفاصل المجتمع السياسية والثقافية. إلا أن حالة الاغتراب البنيوي والمركّب أي الاغتراب الثقافي والسياسي والاجتماعي وغيرها أدت إلى ضعف عملية الحراك لليهود العرب داخل المجتمع الإسرائيلي، فمكان السكن والخدمات الحكومية في البناءين الفوقي والتحتي لليهود العرب ضعيفة، وهذا الضعف هو الذي راكم عملية الاغتراب، وعندما فكرت الذوات الشرقية بالتمرد لم يكن تمردها يجني أي ثمار سوى القمع والتنكيل والعنف والانكسار.

3 ـ التأطير الثقافي: النوستالجيا تجاه الزمان والمكان العربيين

يظهر الفيلم مشاهد توثيقية في بعض المقاهي الإسرائيلي المخصصة للعرب اليهود، التي يسمع فيها أغاني عربية مثل «يا قاتلي اجهز على مقتولي»، ويشرب فيها اليهود العرب القهوة العربية، ويتحدثون في تلك المقاهي عن ذكرياتهم وحيواتهم في المجتمعات العربية قبل الهجرة إلى «إسرائيل».

كشف الفيلم عن فكر الحركة الصهيونية ودولته الاستعمارية «إسرائيل» في أهدافها السياسية والثقافية، من خلال عملية جلب يهود العراق، وتكمن تلك الفكرة في متحفة التراث اليهودي العراقي، فكانت الفكرة الصهيونية جلب اليهود العرب مع حقائبهم وصورهم وأغانيهم ويتم وضع ذلك الإرث العراقي اليهودي في متحف زجاجي، وتبقى هذه العملية في ذمة التاريخ؛ أي أن الحركة الصهيونية تعاملت مع الإرث والتراث اليهوديين العراقيين بنوازع استشراقية واستعمارية لبناء رواية تاريخية أوروبية من خلال متحف التراث اليهودي العربي. إلى جانب هذه العملية التحريفية والاستشراقية هناك سياسة أخرى استعلائية نُظر بها إلى يهود العراق كاحتياطي سكاني من أجل خلق كثافة يهودية في فلسطين. وهذا ما أشارت إليه خيرية قاسمية بقولها: لقد خضع اليهود العرب إلى عملية محو للذاكرة من أجل تسهيل دمجهم في مجتمعهم الجديد[22]. وأن عملية محو الذاكرة تخلق حالة اغتراب ثقافي واجتماعي وتاريخي لليهودي العربي. فعملية نزع الذاكرة الجماعية للإنسان تحطم الروح الثقافية والتاريخية للفرد ويضحي الفرد بلا قوة ويعاني العجز واللامعيارية.

يحاور الفيلم عدداً من الأدباء اليهود العرب، ويتحدث عن قضاياهم وقضية اليهود العرب سياسياً واجتماعياً وثقافياً. ويشير الفيلم إلى حالة الأديب اليهودي العربي سمير نقاش الذي ما زال يكتب أدبه باللغة العربية، في حين تجاوز سامي ميخائيل مشكلة اللغة وانتقل للكتابة بالعبرية. وفي سياق آخر عملت «إسرائيل» على رش اليهود العراقين بـ (DTD) عند وصولهم إلى المطار، كما كان للمعبروت (مخيمات الاستقبال والإقامة المخصصة لليهود الشرقيين) دور في إعادة تكوين القادمين وتحطيم الروابط الاجتماعية والثقافية فيما بينهم. ويقول آريه درعي «الصهيونية قامت بعملية إبادة روحية لليهود الشرقيين».

تجلى الاغتراب الثقافي الاجتماعي السياسي في التحول من الكتابة باللغة العربية إلى اللغة العبرية. فاللغة ليست مجموعة من الكلمات والجمل والصور الفنية والقواعد النحوية. اللغة هي الهوية والذات، فتخلي الإنسان عن لغته يعني التخلي عن هويته أي اغترابه عنها. واللغة هي صنو الهوية، واللغة كهوية هي المخزون الثقافي والتاريخي والحضاري للغة/الهوية كون اللغة لها سياقاتها الحضارية في التطور، وهي الخزان الشفوي والمكتوب للرواية الجماعية. أما الاغتراب المعكوس فهو ما مثله سمير نقاش باستمراره في الكتابة باللغة العربية وإنتاج الآدب بلغته الأم ولغة هويته العربية. هنا يتمثل الاغتراب المعكوس في رفض النقاش للثقافة واللغة العبرية وعدم تحويلها إلى هوية ثقافية وذاتية له.

---

(22) قاسمية، **يهود البلاد العربية**، ص 375.

لقد تم التعامل مع الشرقيين كصهاينة من درجة متدنية؛ وهذا مرتبط بالنظرة الإسرائيلية الاستشراقية بأفكار وعيون أوروبية إلى اليهود العرب، وهذا متصل أيضاً بأفكار يناقشها مجيد شحادة (أستاذ الاستعمار الاستيطاني في جامعة بيرزيت) في محاضراته بأن «إسرائيل» الواقعة في قارة آسيا تعمل ضد آسيا، أي ضد مكان وجودها، أي ضد نفسها كونها هي جغرافياً في آسيا، أما تخيلها عن ذاتها بأنها سليل الحضارة الأوروبية، وفي حديث طريف لأحد قادة حركة الفهود السود وهو يهودي مغربي يقول: إن الإسرائيليين/اليهود يرون أنفسهم أوروبيين ويتباهون في ذلك، في حين أن أوروبا على مدار 1000 عام عملت على ذبحهم واضطهادهم.

كما تحصل محاولة إسرائيلية في تخليد الذكرى من خلال تسمية الشوارع بأسماء أدباء يهود عرب فتظهر تسمية لشارع باسم الأديب اليهودي العربي العراقي سامي ميخائيل، لكن هذا الشارع صغير وضيق وهو عبارة عن شارع للمارة وليس شارع كبيراً ومهماً.

أهم ما يمكن تسجيله على الفيلم تركيزه على اليهود العرب وإشكالية الذات لديهم، في حين أن عنوان الفيلم يوحي للمشاهد بأن الفيلم يتحدث عن اليهود الشرقيين وأزمة الذات الشرقية، كما يشير اسم الفيلم. لكن الفيلم يسلط الضوء بصورة مركزية على اليهود العرب، ويتم ذكر تمرد يهود الفلاشا، لكن تهمل باقي الذوات اليهودية الشرقية مثل يهود إيران ويهود أفريقيا غير العرب، ويهود الهند وآسيا الصغرى. كما أن الفيلم في حديثه عن اليهود العرب يختزل اليهود العرب في يهود العراق والمغرب واليمن، ويتم تجاهل اليهود العرب القادمين من بلدان عربية مثل سورية ومصر والسودان. وهذا مأخذ على الفيلم كونه لا يعبر بدقة عن أغلب الذوات الشرقية.

رابعاً: الاغتراب الهوياتي لليهودي العربي في «إسرائيل»

ذكرنا سابقاً أن الهوية هي عملية صناعة سياسية تقودها حركة سياسية من أجل بناء أمة أو هوية جماعية، ويسجل للحركة الصهيونية أنها حركة سياسية (واستعمارية) عملت على إحياء هوية يهودية من إطار ديني إلى إطار سياسي قومي. وقد تأثرت الحركة الصهيونية في موضوع القومية والهوية بالحركة القومية والمد القومي الأوروبي وتماثلت مع نماذجه وتعبيراته السياسية والثقافية.

عملت الحركة الصهيونية التي نصَّبت نفسها الممثل الهوياتي والقومي ليهود العالم وفق الأطر الهوياتية والقومية الأوروبية، كون أي هوية أو قومية تحتاج إلى خارطة وتعداد ومتحف، فاستولت الحركة الصهيونية على فلسطين أرضاً وهجّرت السكان، وشجعت حركة هجرة عابرة للقارات من أجل خلق كثافة سكانية يهودية في فلسطين، ونسجت رواية متحفية لاتاريخية من أجل تبرير الهدف الاستعماري في فلسطين.

بيّن الفيلم عدداً من مشاهد الاغتراب الهوياتي لليهود العرب في «إسرائيل»، وأبرز تلك المظاهر: تسمية حركة الاحتجاج الشرقية ـ العربية باسم الفهد الأسود للرد على سوء أحوال وأوضاع الشرقيين والعرب، أي أن التسمية فهود سود ضد «إسرائيل» الأوروبية البيضاء؛ بمعنى أن تلك الحركة الاحتجاجية تعي التمايز الهوياتي بينها كحركة احتجاج للشرقيين السود ضد النموذج الإسرائيلي الرسمي الأبيض.

كما يعرِّف اليهودي العربي نفسه بالبلد الأصلي العربي (الوطن قبل الهجرة)، فاليهود العرب في «إسرائيل» يعرّفون أنفسهم بأنهم: يهود عراقيون، يهود مغاربة، يهود يمنيون، يهود توانسة، يهود سوريون، ويعبّرون عن أنفسهم كذلك كسفارديم ومزراحيم في مواجهة الأشكنازيم (الغربيين)، ويبرز الاغتراب بوضوح في شعور الشرقيين بأنهم لا ينتمون هوياتياً إلى «إسرائيل»؛ وإنما يعتريهم شعور الحنين إلى موطنهم العربي قبل الهجرة إلى «إسرائيل».

كما يمكن القول إن أبرز مظاهر الاغتراب التي لم يشر إليها الفيلم، هو اغتراب اليهود العرب العاملين في أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية، وخصوصاً فرق المستعربين، فـ «إسرائيل» الأشكنازية الرسمية (الدولة/الحكومة) تستغل ملامح اليهود العرب الشرقية ولغتهم العربية ومعرفتهم بالثقافة العربية من أجل تجنيدهم في وحدات الأمن والاستخبارات والقمع والعنف ضد العرب الفلسطينيين وقمعهم وهنا يعمل العربي ضد العربي بآليات صهيونية أشكنازية غربية.

خاتمة

لقد نجحت الحركة الصهيونية في بناء دولة «إسرائيل»، لكنها لم تنجح في تكوين مجتمع أمة داخل دولة «إسرائيل»، وذلك نابع من طبيعتها الاستعمارية والاستشراقية. فدولة «إسرائيل» تنظر إلى نفسها كونها مشروعاً أوروبياً وامتداداً للحضارة والنور الأوروبيين وإنها موجود في جغرافيا ومحيط من الجهل والتخلف العربي الشرقي. وكان هدف «إسرائيل» من استقطاب وجلب اليهود العرب هو لأغراض وظيفية ونفعية من أجل تحقيق تفوق سكاني في فلسطين المستعمرة في مواجهة الفلسطينيين، كما جلبتهم للعمل في الوظائف والأعمال التي لا يقبل اليهودي الغربي العمل فيها، وكذلك أسكنتهم في المناطق الحدودية من أجل تكوين جدار بشري من خلال اليهود العرب لمواجهة عمليات التسلل أو العودة من جانب الفلسطينيين.

كما عملت الدولة بأجهزتها العنفية والأيديولوجية على محاولة تكوين هوية جمعية من خلال التعليم والإعلام واللغة العبرية، ومن خلال مؤسسة الجيش والمدرسة، لكن «إسرائيل» فشلت في تحقيق هوية جماعية، كون النخبة الأشكنازية هي التي تتحكم في أجهزة الدولة، وهي فرضت على اليهود العرب التخلي عن هويتهم العربية الشرقية، وعندما تخلوا عن هويتهم العربية كيهود شرقيين، استمرت في وسمهم كيهود عرب أو شرقيين أو سفارديم أو مزراحيم □

عبد الرحمن اليوسفي:
«الإجماع» حين يكون استثناءً

عبد الحسين شعبان(*)

باحث ومفكر عربي.

ـ 1 ـ

حين علمت بصدور مذكرات عبد الرحمن اليوسفي رئيس الوزراء المغربي (الأسبق)، الذي يسمى في الأدب السياسي المغاربي «الوزير الأول»، بادرت بالسؤال عنها لاقتنائها لما يمثله اليوسفي من رمزية وطنية وعروبية وحقوقية وإنسانية كبيرة، تكاد تكون نادرة في هذه الأيام، ولكي أطّلع على تفاصيل أخرى من حياته ومحطّات مهمة كنت أجهل الكثير عنها، وهو الأمر الذي تأكّدت منه بعد قراءتي نصوص المذكرات التي صدرت في ثلاثة أجزاء وهي بعنوان **أحاديث في ما جرى** عكست ما جاء في الجزء الأول **شذرات من سيرتي كما رويتها لبودرقه** كما قال اليوسفي نفسه، والمقصود ببودرقه هو امبارك بودرقه (عباس) الذي يقول في مقدمته الموسومة «محاولاتي مع بوح سي عبد الرحمن اليوسفي»:

«عندما قررتُ في سنة 2016 نشر رسالة باريس للمرحوم محمد باهي حرمة، وشرعت مع صديقي أحمد شوقي بنيوب في تجميع موادها من أرشيف صحافتنا ووثائقنا، برزت لنا مواد أخرى ذات أهمية، كانت بدورها تتطلّع للنشر، وتتمثّل بمداخلات في الثقافة السياسية والذاكرة النضالية للأستاذ عبد الرحمن اليوسفي».

يشير بودرقه إلى أن ذلك حلم راوده لفترة قاربت عقدين من الزمن، وكثيراً ما حاول إقناع اليوسفي بتدوين سيرته، وخصوصاً أدواره ومواقفه في الحركة الوطنية وفي المقاومة وجيش التحرير وفي ما شهده المغرب من أحداث جسام بعد استقلاله، لكنه كان يقابل الإلحاح بالصمت أو بابتسامة عريضة تلك التي لا تفارقه، الحاملة كل المعاني والتأويلات التي يمكن أن تتبادر إلى الذهن.

(*) البريد الإلكتروني: drhussainshaban21@gmail.com.

كنت قد سمعت عن عبد الرحمن اليوسفي وشاهدته لأول مرّة حين حضر إلى بغداد في ربيع عام 1968 للمشاركة في الحفل التأبيني للشخصية الديمقراطية الكبيرة كامل الجادرجي، الذي أقيم في قاعة الخلد ببغداد، والذي كتبت عنه في جريدة **المستقبل** اللبنانية يوم 13 آذار/مارس 2008 ما يلي:

أتذكر ذلك المساء الربيعي، يوم الجمعة 12 نيسان/أبريل عام 1968، حين بدأ الحفل في قاعة الخلد ببغداد وامتدّ إلى حدائقها لتأبين وتكريم كامل الجادرجي المفكر الديمقراطي ـ الليبرالي، ولعل المفارقة التاريخية يوم اقترب التأبين من يوم مولده المصادف 4 نيسان/أبريل 1897، حيث اجتمع عند تكريمه رجال فكر وقادة من المشرق والمغرب، إضافة إلى كوكبة لامعة من الشخصيات الوطنية العراقية، الأمر الذي يثير سؤالاً حاراً هو كيف يصبح الاستثناء قاعدة وتلتقي عندها التيارات المتصارعة بما فيها الشمولية أيضاً؟ افتتح الحفل بكلمة لرفيق عمره ونائب رئيس الحزب الوطني الديمقراطي محمد حديد.

كان مصطفى البارزاني، الزعيم الكردي العراقي حاضراً بشخص صالح اليوسفي، رئيس تحرير جريدة **التآخي**، واعتلى المنصة الزعيم اللبناني كمال جنبلاط، لينقل تحية الأرز إلى النخيل، ثم ألقى يوسف السباعي تحية شعوب آسيا وأفريقيا، وأعقبه العلّامة آغا بزرك الطهراني من الحوزة العلمية في النجف، ووصلت برقية الكنانة والأهرام إلى بلاد سومر وبابل وأرض الرافدين وكانت باسم خالد محيي الدين وألقيت كلمات للفريق عفيف البزري وبرقية شفيق رشيدات ورسالة من أحمد بهاء الدين، كما تحدث في الافتتاح صفاء الحافظ باسم أساتذة الجامعة، والأديب والمفكر اللبناني حسين مروة. وكان عبد الرحمن اليوسفي الشخصية المغربية البارزة، قد وصل لتوه، ومن الطائرة إلى الاحتفال (ليلقي كلمته المؤثرة) واختتم الحفل بكلمة عائلة الفقيد ألقاها نجله رفعت الجادرجي.

بالعودة إلى مذكرات اليوسفي، فقد حاولت السؤال عنها في طنجة فلم أجدها، وفي الدار البيضاء في سفرة أخرى، فقيل لي ستجدها في الرباط، وخابت جميع محاولاتي وآمالي في الحصول عليها في جميع المكتبات التي سألتُ عنها، وكان صديقي الأكاديمي والروائي والكاتب محمد المعزوز قد وعدني بتأمين نسخة منها، ولكن خير الدين حسيب حين عرف برغبتي بالاطلاع عليها بادر بتقديمها لي مشكوراً وهي مهداة له من المؤلف ذاته وبخطه وبتوقيعه. وبالمناسبة فإن اليوسفي يرتبط بعلاقات صداقة حميمة مع عدد من الشخصيات العراقية في مقدمتهم أديب الجادر وقد تزاملا في عملهما في جنيف وفي إطار المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

ـ 2 ـ

لعلّ من خصال اليوسفي وشخصيته الأثيرة كما تقول مقدمة بودرقه وما تكشفه نصوص المذكرات ذاتها، وما عرفناه عنه، أنه كثير التأني والتأمل وقليل البوح وبقدر صبره وطول نَفَسِه وتحمّله للشدائد، فقد كان أيضاً دقيقاً في اختيار جمله ومفردات خطابه، التي يحرص على تدوينها وتوثيقها، لأنه لا يريد الارتجال، أو لردود الفعل الآنية أن تأخذ مكانها عكس ما يرغب به المرء أحياناً. ومع كل التردد والانتظار وافق أخيراً وبعد نأي على محاولات بودرقه المتكرّرة ومخاطباته المتعدّدة لتدوين سيرته أو لنقُل بعضاً منها، وهكذا شرع الأخير بتجميع وتوثيق واستكمال

نتاجات ونشاطات اليوسفي المتنوعة التي غطت مرحلة تاريخية كاملة، سواء على صعيد الفكر أم السياسة أم حقوق الإنسان أم القانون أم الإدارة أم الصحافة، وقد خصص الجزء الثاني والثالث من مذكراته لرؤيته الاستراتيجية على مستوى الفكر والمواقف والتحليلات السياسية، وخصوصاً وهو من الموقع الأول في الدولة.

ومن عمق الذاكرة الحيّة والمتوقدة لرجل تجاوز التسعين (مواليد 8 آذار/مارس 1924)، أمكن رفد المكتبة المغاربية بوجه خاص والعربية بوجه عام، بمادة حيّة وزاخرة لمفكر رؤيوي وسياسي استراتيجي وصاحب رأي ووجهة نظر في التحوّل الديمقراطي، ومناضل مشهود له في ميدان حقوق الإنسان، وهذه المادة ليست سوى ذخيرة أولية يمكن قراءتها بعناوينها الأساسية والاستناد إليها بالتوسّع والتعمّق لفضاء أرحب للمغرب خصوصاً والعالم العربي عموماً، بل على مستوى السياسة والفكر العالميين، بما فيها ملابسات المنظمات الدولية الكبرى.

ولعلّ أهمية قراءة هذه المذكرات أنها تعطي القارئ فكرة تكاد تكون مدهشة عن عملية دينامية متواصلة، طرفاها: السلطة والمعارضة، بما فيها من تداخل وتخارج واتفاق وتعارض وتواصل وتباعد، لكنها عملية متفاعلة تنطلق بالأساس من روح الشعور بالمسؤولية الوطنية والواجب الإنساني والاعتبارات الأخلاقية في إطار اجتهادات خاصة لكل منهما، من دون نسيان المشتركات التي تجمعهما تحت «الخيمة الوطنية». لذلك كان كل طرف على الرغم من الجفاء أحياناً يسعى لمدّ جسور من الثقة مع الطرف الآخر الشريك في الوطن حتى وإن بدت الضفتان متباعدتين.

وبالفعل تم بناء هذه الجسور بعمل مضنٍ في ظروف قاسية، لكن تحقيقه وإن كان صعباً وبدا في فترة ما مستحيلاً، إلّا أن روح الشعور العالي بالمسؤولية والحرص على تطور البلاد باتجاه التحوّل الديمقراطي هو الذي ساد في نهاية المطاف، وهذا ما حصل، وهكذا انتقل اليوسفي من المعارضة إلى المشاركة ومن الرفض إلى النقد ومن المطالبة بتغيير النظام إلى تحمّل المسؤولية للمشاركة في إدارته والمساهمة في إصلاحه والعمل من أعلى موقع في الدولة لتقديم رؤية جديدة تتعلق بالتطور السلمي استجابة لمتغيرات داخلية وعالمية.

وقد أسهم هذا التطور في ثلاث جهات أساسية:

أولها، توفر إرادة ملكية سامية بالانتقال السلمي للديمقراطية والعمل على تطويرها بخطوات تدرّجية وتراكمية.

و**ثانيها**، **مجتمع مدني** ناشط وأجواء حقوقية مساعدة راصدة وناقدة وتسعى لتكون «قوة اقتراح» وليس «قوة احتجاج» فحسب، بل تبذل ما في وسعها لكي تكون شريكاً في اتخاذ القرار وفي تنفيذه لتحقيق التنمية المنشودة.

و**ثالثها**، حركة سياسية وطنية التقت رؤيتها مع الإرادة الملكية العليا ومع تطلّعات المجتمع المدني. يضاف إلى كل ذلك شجاعة من جميع الأطراف بمواجهة الصعوبات ومواجهة التحدّيات للوصول إلى المشترك الذي يخدم البلاد والعباد ويطمح إلى اللّحاق بركب البلدان الديمقراطية تأسيساً على قيم إنسانية مشتركة، وفقاً لثلاثة اعتبارات:

الاعتبار الأول: تجاوز مآسي الماضي وفتح صفحة جديدة من العلاقات بين الأطراف المعنيّة في إطار مسار طويل الأمد ونضال متعدّد الجهات والوجوه والأشكال.

الاعتبار الثاني: تطبيق معايير العدالة الانتقالية وفقاً للظروف المغربية، سواء بكشف الحقيقة أم بالمساءلة أم بجبر الضرر أم بالتعويضات للوصول إلى إصلاح النظام القانوني والقضائي والأمني ووضع آليات لمنع تكرار ما حصل، والهدف هو تحقيق المصالحة الوطنية، في إطار الاعتراف والتسامح بعيداً من الانتقام والثأر والكراهية. وتعد التجربة المغربية بسياقها التاريخي أولى تجارب العدالة الانتقالية في الوطن العربي، علماً بأن بعض من تولى مسؤولية قيادة مثل هذا التحوّل الحقوقي المهم هم من ضحايا العسف سابقاً الذين شاركوا بفاعلية في عملية التحوّل الديمقراطي، أذكر منهم الصديق إدريس بن زكري الذي قضى 17 عاماً في السجن وكنت قد أهديت له كتابي **الشعب يريد... تأملات فكرية في الربيع العربي** (2012) وكان قد غادرنا قبل هذا التاريخ.

أما **الاعتبار الثالث:** فهو التطلع للمستقبل، وخصوصاً باحترام معايير حقوق الإنسان والشرعة الدولية، والانضمام إلى الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وإطلاق حريّة التعبير والحرّيات الديمقراطية بما فيها الحق في التنظيم الحزبي والنقابي والاجتماعي والحق في الشراكة والمشاركة وعدم التمييز. وقد كانت للتغيرات الدستورية في المغرب التي حصلت بعد فترة ما سمّي الربيع العربي أن أرست قواعد دستورية جديدة لأفق تطور لاحق للانتقال الديمقراطي توّجت بدستور عام 2011.

وكانت فترة إدارة اليوسفي قد أسست لمثل هذا التطور، وكنت شاهداً وراصداً عليها، وداعماً لها بالمقترحات والمشاورات، وخصوصاً من خلال وزير حقوق الإنسان الصديق محمد أوجار، الذي أسهم بحيوية واقتدار في تحمّل مسؤولياته ما أهلّه اليوم ليكون وزيراً للعدل. وخلال رئاستي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في لندن كنت قد استضفته (أواخر التسعينيات) في محاضرة في جامعة سواس (Soas) وفي لقاءات مع الجالية العربية ومع جهات رسمية ودولية كثيرة لشرح آفاق التجربة المغربية، مثلما التقيت بالوزير الأول عبد الرحمن اليوسفي أكثر من مرّة خلال رئاسته للوزارة، وهو ما سيرد ذكره في هذه المداخلة.

ـ 3 ـ

ولد عبد الرحمن اليوسفي في يوم 8 آذار/مارس 1924 في مدينة طنجة وتلقى تعليمه الأولي فيها، وكانت طنجة حينها تخضع لنظام دولي بعد ثورة الريف بقيادة عبد الكريم الخطابي. خلال عمله النضالي تعرّض للسجن والتعذيب واضطر إلى العيش في المنفى 15 عاماً وعاد إلى المغرب عام 1980، بعد لقاء والدته مع جلالة الملك الحسن الثاني بطلب من الأخير، سألها في آخر اللقاء عن أي طلب لها، فقالت له أريد عودة «ولدي» وهذا ما حصل، حيث كان قد أصدر عفواً عنه.

وكان عبد الرحمن اليوسفي على علاقة وطيدة بالمهدي بن بركة الذي اختطف من باريس عام 1965 واختفى قسرياً منذ ذلك الحين، ويتحدث في مذكراته بإعجاب عنه منذ أن تعرّف إليه عام 1943 فيذكر قدراته التنظيمية والحوارية وديناميته وطاقته العالية وفكره المتنوّر، وكان في ذلك التاريخ قد انخرط معه في حزب الاستقلال.

ومن الطرائف التي يذكرها اليوسفي في مذكراته أنه ظلّ متمسكاً بالطربوش والجلباب التقليدي في مراكش والرباط، لكنه تخلّى عنهما بعد حادثة عرضية منذ عام 1944، وعاد لارتدائهما في مناسبات بروتوكولية عام 1998 بعد تعيينه وزيراً أول من طرف الملك الحسن الثاني.

يستذكر اليوسفي عمله في الحركة الوطنية وفي تنظيم الخلايا النقابية العمالية التي شكّلت بذوراً للمقاومة في الحي المحمدي وكانت تنشط في إطار «الاتحاد العام للنقابات المغربية» التي يشرف عليها كما يقول، مناضلون من الحزب الشيوعي الفرنسي (في الأربعينيات).

ويروي اليوسفي عن لقائه الأول بعبد الرحيم بو عبيد (1949 ـ 1950) في باريس، وكان بوعبيد قد اعتقل عام 1944 وقضى سنتين في السجن، ثم ذهب هو الآخر إلى باريس لإتمام دراسته، وكان مسؤولاً عن حزب الاستقلال فيها، ويستذكر انعقاد دورة للجمعية العامة للأمم المتحدة في باريس (1951) ولقاءه بعبد الرحمن عزّام «أمين عام جامعة الدول العربية»، الذي ساعده على طرح القضية المغربية على عدد من الوفود العربية، لكن السلطات الفرنسية شعرت بعدم الرضا وطردته، وكان يومها مسؤولاً عن الطلبة.

ولكن الملك محمد الخامس احتجّ على قرار الطرد والاحتجاز لدى السلطات الفرنسية، ثم تم تنسيبه إلى قيادة مكتب القاهرة وسعيه للحصول على جواز سفر مصري، لكن نجاح ثورة 23 تموز/يوليو 1952 حال دون ذلك. واضطر اليوسفي إلى العودة إلى طنجة (1952)، وهو يستذكر الإضراب الذي تم تنظيمه في المغرب تضامناً مع تونس بعد اغتيال مجموعات متطرّفة فرنسية القائد النقابي التونسي فرحات حشّاد (1952)، وتعرّض التظاهرات الحاشدة لقمع قوات الاحتلال الفرنسي، وخصوصاً في الدار البيضاء.

وفي الوقت الذي كانت البلاد محتلّة من الفرنسيين، كان الشمال المغربي محتلاً من طرف إسبانيا، وكانت المقاومة المغربية تتركّز في الشمال، وحين انطلقت الثورة الجزائرية عام 1954، استفادت من هذا الفضاء الذي وفّرته المقاومة المغربية، ويستذكر اليوسفي عودة الملك محمد الخامس إلى المغرب 1955، ويشير إلى التنسيق بين قادة المقاومة في المغرب والجزائر، والبحث عن أسلحة ومعدّات لدعم جيش التحرير المغربي والجزائري وبمساعدة الأجهزة المصرية في ذلك عبر أحمد بن بلّه الذي كان يمثّل الثورة الجزائرية ومعه محمد بوضياف ومحمد العربي بالمهيدي.

ونقلت الأسلحة من الإسكندرية بباخرة تدعى دينا وصلت إلى مدينة الناظور المغربية (28 شباط/فبراير1955) وكان على ظهرها محمد بوخروبة، وهو الاسم الحقيقي لهوّاري بومدين الذي كان يتابع دراسته بالأزهر الشريف.

وكان ربّان السفينة شاب يوغسلافي اسمه ميلان، عاش في الإسكندرية هو وزوجته وابنته، وحين حصل العدوان الثلاثي على مصر عام 1956، تطوّع للدفاع عنها، فاستشهد في بور سعيد، حين انخرط مع المقاومة المصرية أثناء قيامه بإحدى العمليات. وكان الأمير مولاي الحسن قد زار مصر بعد تأميم قناة السويس وتفقّد عائلة ميلان الذي غامر بحياته لقيادة الباخرة التي نقلت الأسلحة إلى المقاومة المغربية والجزائرية، وقدّم إليها هدايا رمزية، كما يذكر اليوسفي، وقد تزوّج الأخضر الإبراهيمي الشخصية الجزائرية الوطنية والدبلوماسية من ابنة ميلان واسمها مليكا.

يشير اليوسفي إلى أن المجلس الوطني للمقاومة كان يترأس اجتماعاته علّال الفاسي، وبغيابه يتولى المهمة عبد اللطيف بنجلون، ويذكر أن الفقيه محمد البصري كان من أنشط عناصر هذا المجلس وهو ما أهّله ليكون رئيساً له وأعلن عن «ثورة الملك والشعب»، وفي الذكرى الثانية لها (1957) انتقد البصري انزلاق البلاد نحو الاستعمار الجديد بسبب سياسة الاستيطان الفرنسية، ويشير إلى الخلافات داخل حزب الاستقلال التي قادت إلى تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية 1959، وذلك اعتماداً على العناصر الشابة ذات التوجه التجديدي.

يروي عبد الرحمن اليوسفي قصة اختطاف القادة الجزائريين الخمسة يوم 22 أكتوبر (تشرين الأول) 1956، حين أقلعت طائراتهم من المغرب إلى تونس، حيث اعترضتها المقاتلات الحربية الفرنسية، والقادة الخمسة هم أحمد بن بلّه وحسين آية أحمد ومحمد خيضر ومحمد بو ضياف ومصطفى الأشرف، وقد توجهوا إلى تونس لحضور الندوة المغاربية التي شارك فيها الملك محمد الخامس والحبيب بورقيبة، وكان اليوسفي، كما ينقل، قد رافقهم خلال وجودهم في المغرب، كما دافع عنهم لاحقاً كمحامٍ انتدبته الحكومة الثورية المؤقتة للثورة الجزائرية، وبالتضامن من جانب قادة المقاومة المغربيّة.

وبالطبع قضى القادة الخمسة نحو ست سنوات في السجون الفرنسية، وأطلق سراحهم في 19 آذار/مارس 1962 عشية محادثات إيفان وقبيل استقلال الجزائر بنحو 3 أشهر.

ـ 4 ـ

في عام 1959 حجزت السلطات المغربية جريدة **التحرير** التي كان رئيس تحريرها عبد الرحمن اليوسفي واعتقلته، كما اعتقلت الفقيه محمد البصري بالدار البيضاء، في إثر افتتاحية للجريدة، ونقل إلى سجن لعلو وقد أضرب عن الطعام فاضطرت إدارة السجن إلى استدعاء طبيبين لعلاجه، وقرّرا نقله إلى مستشفى ابن سيناء بالرباط، وتم إطلاق سراحه بعد أسبوعين، وبقي البصري نحو ستة أشهر.

بعد خروجه من المعتقل التقى بالملك محمد الخامس في كانون الأول/ديسمبر 1959 في جنيف وكان هذا آخر لقاء، حيث توفي الملك بعد ذلك كما يذكر اليوسفي في 26 شباط/فبراير 1961 وتولّى الأمير الحسن الذي أصبح الملك الحسن الثاني مقاليد العرش في آذار/مارس 1961.

ويذكر اليوسفي الصراعات التي أعقبت تولي الحسن الثاني إدارة البلاد، ابتداءً من الاستفتاء على دستور عام 1962 ومروراً بإشكالات المجلس الدستوري والانتخابات التشريعية، تلك التي يتناولها بمرارة حيث تمت إطاحته فيها، وكان الحزب قد رشحه عن طنجة، بينما نجح جميع أعضاء الأمانة العامة للاتحاد الوطني للقوى الشعبية، وقد شهدت تلك المرحلة حملة ضد الصحافة وحرية التعبير، إضافة إلى حملة الاعتقالات حيث تعرّض لها الكثير من المناضلين (نحو 100) بإشراف الجنرال محمد أوفقير (مدير الأمن الوطني آنذاك) والرائد أحمد الدليمي وقد تم تقديمهم للمحاكمة وصدرت الأحكام بإدانتهم (1964) لاتهامهم بمؤامرة مزعومة، بينهم من حُكم عليه بالإعدام (11 من المتهمين)، وجاهياً وغيابياً، والقسم الآخر بأحكام غليظة. وحكم على اليوسفي سنتين مع وقف التنفيذ.

ويقول اليوسفي إن هناك محاولة أولى للتناوب ابتدأت في ذكرى 20 آب/أغسطس 1964، حيث أصدر الملك الحسن الثاني عفواً بتحويل بعض الأحكام من الإعدام إلى السجن المؤبد، ثم إطلاق سراح 65 معتقلاً بمن فيهم الفقيه البصري وعمر بنجلون ومؤمن الديوري، واستقبل الملك عبد الرحيم بوعبيد وأبلغه بالتفكير بتكوين حكومة وحدة وطنية، وأرسل ابن عمه **مولاي علي** لإقناع المهدي بن بركه العودة إلى المغرب، وتم اللقاء في **فرانكفورت**، وأبدى بن بركه تحفظاته حول الجنرال أوفقير وعصابة الإجرام كما يسميها اليوسفي، لكن اختطاف المهدي بن بركه يوم 29 تشرين الأول/أكتوبر 1965 بدّد تلك المحاولات وأدخل البلاد في دوامة جديد من الصراع وشغل الرأي العام الوطني والدولي، ولا يزال مصير بن بركه مجهولاً حتى الآن وكان الرئيس ديغول قد اتهم أوفقير بالضلوع بالعملية حسبما يذكر اليوسفي.

ـ 5 ـ

يروي اليوسفي جانباً آخر من حركته في المنفى وهو متابعة دراسته واهتمامه بحقوق الإنسان وعمله في إطار اتحاد المحامين العرب (الأمين العام المساعد)، ويشير إلى مشاركته في تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان في ليماسول (قبرص) 1983 والدفاع عن المناضلين الفلسطينيين أمام المحاكم الأوروبية وكذلك ضد الجرائم التي ترتكب في الفيتنام، كما عمل في إطار منظمة التضامن الأفروآسيوي (الأبسو).

وبعد صدور عفو عنه عام 1980 عاد إلى الوطن وكان قد تعرف إلى زوجته كما يقول **(هيلين)** في عام 1947 بمدينة الدار البيضاء كما يذكر، وهي من أصل يوناني، وسكن والدها الخياط في المغرب. بعد أن عاشت العائلة في فرنسا، وقد تزوج منها بعد 21 عاماً من التعرف الأول إليها، حيث انتقلت العائلة إلى مدينة «كان» الفرنسية.

يتناول اليوسفي قيادة عمر بن جلون ثم عبد الرحيم بوعبيد للاتحاد الوطني للقوى الشعبية، ومن بعد قيادته، وتعيينه وزيراً أول بعد استقباله الملك الحسن الثاني بالقصر الملكي بالرباط يوم الأربعاء يوم 4 شباط/فبراير (1998) وخاطبه الملك قائلاً «إنني أقدّر فيك كفاءتك وإخلاصك وأعرف جيداً منذ الاستقلال أنك لا تركض وراء المناصب، بل تنفر منها باستمرار، ولكننا مقبلون جميعاً على مرحلة تتطلّب بذل الكثير من الجهد والعطاء من أجل الدفع ببلادنا إلى الأمام حتى نكون مستعدين لولوج القرن الحادي والعشرين...»

ويشير اليوسفي إلى الثقة الكبيرة والواعدة من جانب الملك الذي قرّر أن يجعل «التناوب» لا مجرد تناوب أشخاص أو أحزاب، «بل بداية مسيرة جديدة خصّها جلالته بقسم خاص...»

فتحت تلك الخطوة دينامية جديدة في المسار السياسي للمغرب وأغلقت الصفحات السابقة بما فيها من صراع ومآسٍ، وهو الأمر الذي شهد تطورات لاحقة لتعزيز التوجّه الديمقراطي، وخصوصاً ببناء أعراف جديدة وتفعيل ثقة المواطن بالدولة ومصالحة الشعب مع الحكومة. وعلى الرغم من أن الحكومة كانت مدعومة بثقة الملك، لكنها تعرّضت لتحديات كثيرة وواجهتها صعوبات داخلية وخارجية، بما فيها بعض التوجهات من داخل الحزب الذي يقوده اليوسفي الذي أصرّ على أنها تجربة علينا أن نخوضها كاجتهاد وهو ما حاولت أن أحاوره فيه.

كانت وفاة الملك الحسن الثاني 23 تموز/يوليو 1999، وأتذكّر ذلك اليوم جيّداً، حيث كنّا في اجتماع خبراء حقوقيين وعددنا 19 خبيراً في أثينا، وكان الأخ عبد العزيز البنّاني بيننا، وإذا بتلفون يأتيه فيتجه إلى زاوية من المكان الذي كنّا نجتمع فيه والحزن والألم ظاهرين عليه، ومن الحاضرين: بهي الدين حسن (مصر)، هيثم مناع (سورية)، محمد السيد سعيد (مصر)، أمين مكي مدني (السودان)، خضر شقيرات وراجي الصوراني (فلسطين)، وكاتب السطور (العراق)، وأبرقنا إلى اليوسفي نعزّيه.

واستمر اليوسفي حتى تم إجراء الانتخابات في 27 أيلول/سبتمبر 2002 بعد مبايعة **الملك محمد السادس**، وكانت تلك الانتخابات الأكثر نزاهة وهي بإشراف حكومة التناوب التوافقي، أو يمكن القول الأقل تزويراً حسب تأكيدات الصحافة العالمية بما فيها **اللوموند** الفرنسية ومنظمات دولية معتمدة.

وكان اليوسفي قد قرّر الاعتزال بعد ذلك بنحو عام في تشرين الأول/أكتوبر 2003، فكتب استقالته من الحزب وسلّمها إلى الصديق المحامي (رئيس نقابة محامي الرباط) محمد الصديقي (عضو المكتب السياسي)، كما أبلغ عبد الواحد الراضي بنقل رسالة استقالته إلى أعضاء المكتب السياسي، مقدّماً تجربة رائدة على مستوى تحمّل المسؤولية بنزاهة منقطعة النظير ونكران ذات وشعور وطني صادق.

ويشير الجزء الأول من المذكرات إلى بعض المعالجات التي أقدمت عليها حكومة اليوسفي مثل الضمان الصحي وتشغيل الشباب من حاملي الشهادات العليا وترسيخ الانتقال الديمقراطي، والأهم في ذلك هو مسار العدالة الانتقالية الذي تميّزت به التجربة المغربية، كما احتوت على عدد من الملاحق المهمة التي هي تحتاج إلى قراءة خاصة.

ـ 6 ـ

وكنت قد جئت إلى لقاء خاص جمعني باليوسفي نيسان/أبريل 1999 في منزل المحامي عبد العزيز البنّاني، وقد نشرته في كتابي الموسوم **سعد صالح: الضوء والظل ـ الوسطية والفرصة الضائعة** والمنشور في بيروت عام 2009 والمطبوع ثانية في بغداد 2012، وأحاول أن أنقل بعض الفقرات الخاصة منه والتي جاءت بعنوان «استعادة تاريخية» حيث ورد فيه:

في حديث جمعني في كازابلانكا (الدار البيضاء) عام 1999 مع عبد الرحمن اليوسفي وكان حينها قد تولّى رئاسة الوزراء (الوزير الأول كما يسمّى في المغرب العربي) بعد أن كنت قد تعرفت عليه عندما كان رئيساً لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، وهو من الشخصيات الحقوقية المؤثرة، حيث عمل في المنظمة العربية لحقوق الإنسان وفي اتحاد الحقوقيين العرب، ثم قبل تكليفاً ملكياً بتولي رئاسة الوزراء. وكان اليوسفي قد طلب اللقاء مع نخبة من زملائه العاملين في الإطارين ذاتهما، على دعوة عشاء نظمها **عبد العزيز البنّاني** في بيته، يومها تحرّك فيّ الهاجس الصحافي لسببين: **الأول** هو كيف يمكن لمعارض وطني قضى أكثر من ثلاثة عقود في المنفى أن يتبوأ رئاسة وزارة في عهد ما زال مستمراً وكان من أشد المعارضين له، بل داعياً إلى إلغائه؟ و**الثاني** كيف يفهم السياسي الوطني معارضته من خلال هيكل الدولة وكيف يمكن التعامل معها؟

بادرت حينها إلى إثارة النقاش بسؤال الوزير الأول: ألا تشعر أحياناً بالغربة أو الاغتراب، يا «دولة» سي عبد الرحمن وأنت في هذا الموقع؟ وكان جوابه، نعم وإلى حدود غير قليلة، لكن شفيعي أن جزءاً من خطابي ما زال معارضاً، وهو ما كنت ألمسه في أحاديثه وخطبه التي تابعتها لأكثر من مرة وفي أكثر من مناسبة، بما فيها عندما أستقبل عدداً محدوداً من الذين يرتبطون بعلاقة أو معرفة معه في منزله وكنت بينهم، الذي رفض البقاء فيه رغم طلب الملك نفسه، لكنه عاد إلى شقته التي كان يسكنها قبل توليه الوزارة، وبعدها أردف اليوسفي قائلاً: لقد كنّا نعارض الدولة من خارجها وربما بعض معارضتنا الآن من داخلها، وهي تجربة اخترناها بالأغلبية رغم تحفظ بعض الأصوات، وعلينا اجتيازها، نأمل أن تكون مفيدة وناجحة، وهي تجربة مفتوحة للزمن للمناقشة والتقييم.

وقال اليوسفي كنّا نعتقد أن بعض الملفات يمكن أن نفتحها بيُسر وسهولة وإذا بها مغلقة أمامنا، وبعضها اعتقدنا بصعوبة فتحها وإذا بها مفتوحة أمامنا، بل إننا استطعنا المضي فيها إلى حدود كبيرة، بما فيها ملفات التعذيب والمساءلة وجبر الضرر والتعويض، فضلاً عن إعادة النظر ببعض القوانين وتشريع قوانين جديدة.

استذكرتُ أثناء حديثه سعد صالح، وأنا أعدّ كتاباً عنه، فسعد صالح عندما انتقل إلى المعارضة، جاء إليها من موقع الدولة والمعرفة بشبكة علاقاتها المركّبة والمعقّدة، ولا سيّما مواطن الخلل والضعف فيها، لا معارضة بالشعارات فحسب، ولعلّ المعارضة ليست وظيفة دائمة، كما أن الحكم ليس هدفاً بحد ذاته أو وظيفة مستمرة، وعلى السلطة والمعارضة، فيما إذا توافرت فرصة التناوب والتداول والانتخاب، انتظار رأي الناس ببرامجهم ومشاريعهم السياسية، فذلكم هو ما ندعوه بـ «التجربة الديمقراطية» في الدول العصرية المتقدمة. التجربة إذاً معيار أساس في المعرفة ولفحص وتدقيق النظرية، والتأكد من صواب وصحة ومدى انطباق الممارسة، وسيرها بخط متوازٍ مع النظرية.

وإذا كان سعد صالح قد انتقل من موقع المسؤولية في الحكم إلى موقع المعارضة، فقد ترك بصماته وختمه على الحياة السياسية، فمن كان يتصوّر أن بإمكان مسؤول ما أن يبادر إلى اتخاذ إجراءات تتعلّق بإجازة أحزاب معارضة راديكالية وإلغاء السجون وإطلاق سراح المعتقلين، وإطلاق حرية الصحافة، لكن سعد صالح كان قد قرأ الوضع الدولي جيّداً، ولا سيَّما بعد هزيمة الفاشية واتساع نطاق الأفكار الديمقراطية وحقوق الإنسان وبخاصة بعد إبرام ميثاق الأمم المتحدة عام 1945، وبالتساوق مع بعض إرهاصات الوضع الداخلي (مثل هذا الأمر قام به عبد الرحمن اليوسفي حين قرأ اللحظة التاريخية وقرر بشجاعة خوض التجربة)، وهو ما يدخل في إطار علم السياسة التنبوئي حيث يضع الجميع أمام مسؤولياتهم.

في الختام أقول إن اليوسفي جمع في شخصه الاستقامة الشخصية والنزاهة الأخلاقية، إضافة إلى قوة المبادئ وصلابة الرأي، فضلاً عن قدرته عن التقاط الجوهري من الأشياء، ولا سيّما اللحظة التاريخية، وتعكس مذكراته الإيمان الحقيقي بقيم الحرية وحقوق الإنسان واحترام الرأي والرأي الآخر في وقت كانت الأفكار الشمولية هي السائدة، مثلما تظهر الغنى الروحي والثراء المعنوي □

الأصولية الإسلامية: حركات الإحياء والإصلاح والتطرف (إعادة قراءة)(*)

مركز دراسات الوحدة العربية، 2019

يوسف الشويري

مؤرخ وأستاذ جامعي ـ لبنان.

لم يسبق لي أن وجدتني مدفوعاً إلى الرد بعد قراءة عرض أحد كتبي. غير أنني لم يخامرني الشك في إعادة الأمور إلى نصابها عندما طالعت عرضاً لكتاب «الأصولية الإسلامية» في **المستقبل العربي** السنة 42، العدد 485، تموز/يوليو 2019، ص 145 ـ 150.

ومع أن السيدة منى سكرية قد قدّمت تلخيصاً متفاوت الدقة والاستيعاب للكتاب في فصوله المختلفة، فإنني لن أتوقف عند هذه النقطة، بل أريد أن أتجاوزها إلى ما هو أهم وأشد خطورة، إذ إن عرض الكتاب يوحي أنّه قد توصل إلى عدد من القضايا الفكرية أو المواقف الوطنية التي لا بد من التطرق إليها واستنكار كيفية ورودها في طيّات الكتاب. وإذا دقّقنا في هذه المواقف والقضايا نلاحظ أنها تعكس هموم من أثارها وبطريقة تلوي عنق النص وتوحي بتعمّد القسر والتشويه وإيقاف التنفّس الطبيعي. وسوف أشير إلى ثلاث مسائل أبرزها العرض كرايات لا بد من الإطاحة بها.

المسألة **الأولى** تتعلق بقيام صاحبة العرض بحذف كلمة واحدة عند استشهادها بجملة أو مقطع فيتبدل المعنى جزئياً أو كلياً. يبدأ الفصل الثالث، مثلاً، بهذه الجملة: «أدّت الإصلاحات التي أجراها حكّام مسلمون أو حكّام مستعمرون أوروبيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى نشوء مجموعات اجتماعية جديدة». أمّا عرض الكتاب فأوردها كما يلي: «إن الإصلاحات التي أجراها حكام مستعمرون أوروبيون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر...» (ص 147). أي أن هذه الإصلاحات اقتصرت على المستعمرين ولم يكن لذوي الشأن

(*) هذا النص هو رد من مؤلف الكتاب على مراجعة لكتاب نُشرت في العدد 485 من مجلة **المستقبل العربي** (تموز/يوليو 2019)، فاقتضى نشره في باب كتب وقراءات حيث نُشرت المراجعة.

المحلي، مثل محمد علي الكبير أو خير الدين التونسي، أي علاقة بها.

والمسألة **الثانية** الأكثر دهاء في عملية الحذف والإضافة والتلفيق، فهي الإيحاء أن الكتاب يؤيد الحلول الاستسلامية التي اتّبعها السادات في مفاوضاته مع العدو الصهيوني والولايات المتحدة. فأنا أشير في الكتاب إلى أن أسلوب السادات «المعتدل» في مقاربته ما يسمّى الحل السلمي وصل إلى «نهايته المنطقيّة»، وقلت مضيفاً: إن النهاية المنطقية هي انتهاز «السادات الفرصة لإحداث تراجع كبير على كل من الجبهتين المحلية والدولية». (ص 200 من الكتاب). أما صاحبة العرض فتقول إنني أمدح السادات وأصف اعتداله بأنه «منطقي». وكأنّها أدركت فظاظة التشويه عندما بدأت الحقائق بالاستغاثة والصياح وهي تلوي عنقها، فادّعت أنني أقول إن «السادات هو الذي حمل النهج المعتدل إلى نهايته». (ص 150)، أي حذفت عبارة «نهايته المنطقية»، وهي تحمل هنا معنى مختلفاً لا يعني بأي حال من الأحوال المدح أو الثناء على ما فعله بل القول إن أسلوبه في المفاوضات وصل إلى النهاية التي كان لا بدّ منها، أي تقديم التنازلات أو ما وصفته بـ «التراجع الكبير.» (ص 200 من الكتاب).

وتتعلق المسألة **الثالثة** بالأسباب البعيدة والقريبة أو المباشرة وغير المباشرة التي شكّلت «الباعث خلف قيام الراديكالية الإسلامية» كما تقول السيدة سكرية (ص 149 ـ 150). وهي تعلن من دون سند ولو بمنهج ملفّق أو قائم على الحذف والإضافة أو الإسقاط: «يذكر المؤلف أن الانتصارات الإسرائيلية كانت الباعث...»، لم أتمكن من إيجاد تسويغ لهذا الاستنتاج سوى أن العرض مجرد محاولة لتشويه ما يقوله الكتاب وإسقاط أشباح الخلافات اللبنانية الداخلية على نص يتحدّث عن العالم الإسلامي بأكمله. وقد صرفت جهداً مضاعفاً لأجيب عن سؤال «الباعث» هذا في مقاربات الكتاب حول الظروف المحددة التي ساهمت في نشوء حركات الإحياء والإصلاح والراديكالية المتطرفة. وذكرتُ في مقدمة الكتاب أن شروط وبواعث الراديكالية تكمن في المشكلات الاجتماعية والانقسامات التي عانتها المدن الإسلامية بعد عام 1945 (ص 19)؛ ثمّ عمدتُ في متن الكتاب إلى التبسّط والإسهاب في وصف البنية الاجتماعية والتركيب الاقتصادي والإطار السياسي لكل دولة إسلامية وتبيان كيف ولماذا نشأت الراديكالية بداية في دول معينة نتيجة الخصائص المحدّدة لهذه التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. (انظر مثلاً، ص 91 ـ 104). والكتاب لا يعالج الوضع العربي فقط ليركز على هزيمة عام 67، بل هو يشمل، كما ذكرت، كل الدول الإسلامية، مثل إندونيسيا وإيران وتركيا إضافة إلى الدول العربية. ولا بدّ أيضاً من التشديد على فشل الإصلاحية الإسلامية كسبب مباشر لبروز الراديكالية. وقد قلت حول مصر، مثلاً، ما يلي: «وفي مصر، بعد انهيار جماعة الإخوان المسلمين وتطبيق برنامج ناصر الثوري، صيغت الراديكالية الإسلامية كمذهب شامل وحصري. وكان لسيّد قطب (1966 ـ 1906)، أحد الإخوان المسلمين، الفضل بحق في التعبير الرسمي عن هذه الأيديولوجيا الخاصّة، على الرغم من اعتماده الواضح على المودودي...» (ص 92 من الكتاب).

وأكتفي بالإشارة العابرة إلى أن الكتاب يفرّق بوضوح وتفصيل بين حركة إسلامية وأخرى، وحتى ضمن التصنيف

العام للراديكالية الإسلامية. وكنت من أوائل الذين أشاروا إلى أن تعبير الأصولية الإسلامية ستحل تدريجاً مكانه في الدراسات السياسية والاجتماعية والثقافية صفتان، فيشار إلى «الإسلام السياسي» عندما يعالج النص الحركات الإسلامية التي تؤمن بالعمل السياسي شبه المسالم، وبخاصة المشاركة في الانتخابات، وإلى «الحركات الجهادية» عندما يجري الحديث حول التنظيمات التي لا تؤمن إلا بالعنف المسلح.

وفي الختام، ورغم استيائي الواضح، أشكر السيدة سكرية لبذلها هذا الجهد في تقديم الكتاب إلى القارئ العربي. وأتمنى أن تظل تولي اهتمامها لكل ما يصدر من كتب جديدة تستحق العناية والدراسة.

باقر سلمان النجار

الحداثة الممتنعة في الخليج العربي: تحولات المجتمع والدولة

(بيروت: دار الساقي، 2018). 506 ص.

عبد الله باعبود(*)

باحث وأكاديمي عُماني.

يواصل باقر سلمان النجار حضوره وتألقه الفكري بإصدار جديد تحت عنوان **الحداثة الممتنعة في الخليج العربي**. يطرح النجار مفهوم الحداثة الممتنعة في الخليج العربي منطلقاً من مفهوم أن جل الدراسات السابقة التي تناولت قضايا التحول في الخليج العربي تنطلق من فرضية الدور المحوري للنفط في إحداث عملية التحول والتغيير في منطقة الخليج. وقد سبق ونقد محمد الرميحي هذه الأطروحة في كتابيه **البترول والتغيير الاجتماعي** و**الخليج ليس نفطاً**. حيث جادل أن الخليج هو إنسان وأرض قبل النفط، وسيظل كذلك بعد النفط، والنفط في تاريخ الخليج العربي ما هو إلا مرحلة من المراحل التاريخية التي مر ويمر بها هذا الجزء من الوطن العربي.

وإن كانت إشكالات وتحديات الحداثة العربية لا تزال تشغل الوسط الثقافي من مختلف المشارب، وهي ما برحت تتفاعل منذ أكثر من مئتي عام في حواضر الوطن العربي ومجتمعاته المختلفة، إلا أن منطقة الخليج العربي بحكم خلفيتها التاريخية وبعدها من مراكز الفكر العربية التقليدية، ظلت مهمشة وبعيدة نوعاً ما من هذا الرصد والتحليل. لم يخفِ هذا التغييب والتهميش لمنطقة الخليج ولم تغب هذه الفجوة في الفراغ المعرفي على أستاذ علم الاجتماع البحريني باقر النجار حيث هو قرر هو الآخر الخوض في هذا المعترك من خلال كتابه **الحداثة الممتنعة في الخليج العربي**.

دراسة المجتمعات الخليجية وتطوراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحداثة والعلاقة بين الدولة والمجتمع تقع في صلب اهتمامات النجار الذي انشغل بدراسة مجتمعات الخليج لأكثر من أربعة عقود، وأنتج خلالها لا يقل عن مئة وعشرين

(*) البريد الإلكتروني: baabooda@icloud.com.

بحثاً وعدداً من الكتب التي تناولت في جلها مجتمعات الخليج العربي.

ويُعَد النجار أحد أبرز علماء الاجتماع العرب والخليج وساهم في جل تقارير الأمم المتحدة عن التنمية الإنسانية في الوطن العربي، وعضو عدد من لجانها الاستشارية عن المنطقة العربية، كما كان عضواً في مجلس الشورى ورئيساً لقسم العلوم الاجتماعية في جامعة البحرين وعميداً لكلية الآداب فيها. وكان كذلك أستاذاً زائراً في جامعة أكستر في بريطانيا، وباحثاً زائراً في مركز دراسات الشرق الأدنى في جامعة هارفرد وكان لي شرف العمل معه في جامعة قطر حيث كان أستاذاً زائراً لبرنامج ومركز دراسات الخليج.

هذا الكتاب ما هو إلا تلازم مع اهتماماته البحثية وتوالٍ لإنتاجاته السابقة، وهو يبدو في بعض جوانبه تواصلاً مع عمل سابق وهو **الديمقراطية العصية في الخليج**.

يبحث الكتاب في التحولات الجارية في عمق المجتمعات الخليجية، تحولات ستقود إلى تغيّرات في نمط العلاقات الاجتماعية والسياقات الثقافية والهياكل الحاكمة لأنماط السلوك، كما يبحث في صيرورة التحولات الدينامية المستمرة والجارية في عمق المجتمعات الخليجية، وهي تحولات أحدثت تغيرات تمس كل أوجه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية قادت وستقود إلى تغيّرات وضغوط شديدة على البنية السياسية والهياكل الحاكمة وتؤثر في أنماط السلوك المستقبلي في هذه المجتمعات بفعل متغيرات الداخل والخارج المتسارعة.

وفي حين لا يذهب النجار بعيداً في الحكم على أن جملة هذه المتغيرات ستوجهه إلى إحلال كامل للأنساق القديمة بتلك الجديدة وفق مقولة الانفجار الهائل في نمط العلاقات الاجتماعية والسياقات الثقافية والهياكل الحاكمة لأنماط السلوك، فإنه يرى أن تباين التأثيرات بين الهياكل الاقتصادية وبعض الهياكل الاجتماعية التي شهدت تغييرات كبيرة ومحدوديتها وتلكؤها في تغيير الأنساق السياسية والثقافية.

ويحضر في هذا الكتاب فرضية وأسئلة التشابك والترابط في موضوع الحداثة وما بعد الحداثة في بلدان الخليج العربي المجسدة في التغيرات الكونية كالتغيرات السياسية والاقتصادية العالمية وثورة التقنيات المعلوماتية أو الموجة الرقمية والتغيرات الإقليمية والداخلية السياسية منها والاقتصادية والفكرية والديمغرافية بفعل تمفصل هذه البلدان في النظام الاقتصادي والأمني العالمي. كما يبين النجار أهمية وكيفية التعامل مع كل هذه المتغيرات وإدارتها في ظل جدلية تفاوت درجات القوة والخضوع أو قوى الممانعة والرفض لهذه التغيرات والتحولات، ولمنع حدوث أي قدر من الفوضى التي قد تؤدي إلى إطاحة كل النظم والمعايير والأنساق القائمة في المجتمع.

كما يحضر في هذا الكتاب خصوصية تركيبة الدولة في منطقة الخليج وعلاقتها بالمجتمع. وإذ لا يغيب عن ذهن النجار أن يذكر «أن بعض السياسات والتنظيمات والتشكيلات (في دول الخليج)، تبدو في هياكلها الداخلية، ولربما في بعض آليات عملها الداخلية أو إنجازاتها منتسبة إلى عالم النظم الحديثة؛ لكنها تخضع في منتوجها الرمزي لسياقات ثقافية ينتسب بعضها إلى مرحلة ما قبل الدولة أو قبل المجتمع الحديث، حيث السلطة في هذه المؤسسات تبقى

«أحادية» النزعة. كما أن معايير الانتساب إليها قائمة على معايير العزو والعصبوية.

وهو يستنتج أن قدرة بعض الأطراف الخليجية على إرباك التحولات التي كان يمكن أن يقودها حراك «الربيع العربي» في المنطقة قادت إلى قدرٍ متنامٍ من الفوضى، ليس في مواقع ومجتمعات الحراك، بل في بعض دول المنطقة، بحكم الارتباط الجغرافي والجيوسياسي، من حيث ارتدادات القوى الإسلامية الموظفة في المواقع العربية الأخرى.

ويُردف بالقول إنه إذا ما استطاع النفط أن يحدث تغيّرات مهمة في المنطقة على مدار العقود الستة التي تلت اكتشافه، فإن تكنولوجيا وأدوات الاتصال الاجتماعي باتت قادرة على اختراق الأفراد من الداخل؛ وهي في ذلك تُحدث تغيّرات في الفرد وتغيّرات أكبر وأشمل في المجتمع. وكمثال، فإن الاستخدام الجديد للهواتف المتنقلة في مجال «تويتر» و«فيسبوك» و«واتس آب» قد أصبح في الخليج مدخلاً مهماً للمعلومات غير الرسمية، بعيداً من قدرة الدولة على ضبطها أو منعها. وهي أداة إن لم توظف سياسياً فقد باتت تأثيراتها كبيرة في علاقة الدولة بالمجتمع. ويأخذ النجار القارئ إلى وجه جديد في هذه القضية مؤمناً بإمكان تغيير الحداثة للنمط الآسن في حياة المجتمعات، ويختص الكتاب في التحولات التي تشهدها منطقة الخليج العربي، وما تقوده من تغيّرات في نمط العلاقات الاجتماعية والثقافية وأنماط السلوك. ويشرّح حالة العمالة الوافدة إلى الخليج التي باتت تمثل نسباً كبيرة من إجمالي السكان تتجاوز النصف في بعض الدول.

يدخل النجار هذا المعترك الضخم لهذه الأطروحات في هذا الكتاب من خلال سبعة أقسام يبني من خلال فصولها حواره ويضع آراءه.

أولاً: بعض معضلات تحولات الدولة والمجتمع

تحت عنوان «الدولة: سلطة تهدّدها تضامنياتها» في الفصل الأول من القسم الأول، يوضح النجار خصوصية وتفرد دول الخليج في تماهي العلاقة ما بين الدولة والمجتمع في منطقة الخليج، ويذكر أن قطبَي الدولة والمجتمع لا يمثّلان كينونتين منفصلتين إحداهما عن الأخرى بحدود وهياكل ومؤسسات تنتظم فيهما العلاقة بين الدولة والمجتمع، كما هي في المجتمعات الحديثة، وإن العائلات الحاكمة لم تأتِ من خارج الإطار الجغرافي والإقليمي للمنطقة، وإنما هي متداخلة مع المجتمع عبر القنوات القرابية والاجتماعية والثقافية؛ وعليه فإن هناك علاقة تعاضدية بين المجتمع والعوائل الحاكمة تمثل حداً من التوازن والاستقرار حتى في الأزمات وأحلك الأوقات.

يشرح النجار فكرة «التضامنيات» غير الأحادية والمختلفة داخل المجتمع، التي قد تأخذ صيغاً ومسمّيات مختلفة، لكنها تعبّر عن حصص الجماعات والأفراد وحصص الجماعات الطارئة والجديدة في مركّب القوّة القائم. ويفسر تفاعل هذه التضامنيات مع الدولة والتأثيرات المتبادلة فيما بين هذين الكيانين غير المنفصلين في الواقع والدور الذي تؤديانه في عدم حصول قطيعة بينهما.

من هنا فإن الدولة في مجتمعات الخليج، ونتيجة لتباطؤ بنائها المؤسسي والثقافي، تبدو انعكاساً لمنظومة التحالف القائمة بين «التضامنيات» في المجتمع، بعضها أو

إحداها من ناحية، ومؤسسة الحكم من ناحية أخرى. بل يمكن القول إن هذا التحالف أو هذا التوافق بينهما يمثّل العصب الأساسي الذي يحافظ على كيان الدولة والمجتمع في منطقة الخليج، برغم المتغيرات المتسارعة في محيطها، خلال العقود الأخيرة.

هنا ينقض الفكرة السائدة التي تدعي أن أموال النفط حررت العوائل الحاكمة ومؤسسات الحكم من المجتمع كما جاء في فكرة الدولة الريعية التي حاولت أن تفسر علاقة الدولة بالمجتمع من خلال فكرة توزيع الريع.

ورغم أن الدولة في الخليج لا تقوم على أيديولوجيا محددة، كما هي الأنظمة العربية الأخرى في بلاد الشام وأفريقيا، فإن التوظيف الكبير للعاملين العرب في جهاز الدولة كمستشارين وفنيين، من ناحية، والتحالفات السابقة والحالية مع جماعات الإسلام السياسي العربي، كجماعات «الإخوان» والسلف، من ناحية أخرى، بدا أنه مشكّل لنوع من الأيديولوجيا التي تعمل هذه الجماعات، عبر أجهزة الدولة، على تحقيقه.

يتوقف المؤلّف عند أبرز خصائص الدولة في الخليج، التي سمّاها «الهندسة الاجتماعية» التي تشكّلت في عموم المنطقة وليس في الدول الخليجية فقط، وذلك بفعل «المال النفطي» الذي أعطى تلك الدول قوة في إعادة تشكيل نسيجها الاجتماعي الداخلي: حَضَر مقابل بدو وريف، وسنّة مقابل شيعة، وعرب مقابل هولة أو عجم، وليبراليون مقابل إسلاميين، ومواطنون مقابل أجانب أو وافدين.. بل إنه ساعدها أيضاً على إدارة المنافسة والصراع فيما بينها!

ويبين الكاتب أن دول الخليج هي عبارة عن دول في طور تشكيل هياكلها التنظيمية والدستورية... وهي في آليات اتخاذ القرار ربما لا تنسب جلها إلى المؤسسية الحديثة، وهو ما يودي إلى تفرد في السلطة التي قد تكون مطلقة في الأحيان والمناطق. كما أن الطبيعة الهيراركية الهرمية التراتبية والثقافية الاجتماعية لا تسهم في تأسيس عمل مؤسسي. وتتمتع بقدر من الاستقلالية ودرجات من المناورة من القوي العالمية المتحالفة معها والمكلفة بحمايتها. وهي دول ذات علاقة تبادلية بين المجتمع والدولة ولا تذهب في اتجاه واحد. وأن مال النفط ساهم في بناء وتشكيل النسيج الاجتماعي وهندسة اجتماعية امتدت إلى دول الجوار. ويتحدث عن إشكالية مركزية الدين والخطاب الديني ومحدودية الدولة في الرغبة في التحكم فيه أو في محاولة السيطرة عليه.

يتطرق الفصل الثاني (التراتبيات الاقتصادية والاجتماعية: الجماعة والطبقة في الخليج)، إلى معالجة مسألة التشكّل الطبقي ذي الارتباط العلائقي بطبيعة التضامنيات القبلية والطائفية القائمة وعلاقتها بالسلم التراتبي الاجتماعي القائم في دول الخليج، وتأثير عوامل النفط والدين والقبيلة والعرق فيها. والطبقة ليست ذات بعد اقتصادي وحسب وتحليل التحولات الطبقية لا يمكن إخضاعها لنمط إنتاجي وحيد أو حتى وفق تعددية أنماط الإنتاج، الحداثية أو ما قبل الحداثية. فالنفط أحدث تحولات كلية أصابت بصورة كبيرة أجزاء من النظم الاقتصادية. بل هي تأتي لتعرِّف عن أبعاد ثقافية واجتماعية وإثنية وقبلية وأن الأوضاع الطبقية للأفراد لا تحددها مواقعهم في علاقات الإنتاج فقط

بل علاقات القوة والمكانة القائمة في المجتمع كما هو المتعارف عليه.

ومن ثم يحلّل موقع «الطبقة الوسطى» و«الطبقة التجارية» العريضة في المجتمع، وتأثيرها السياسي والاجتماعي والاقتصادي داخل دول الخليج وفي الاقتصاد العالم. حالة التشظي والتناقض في هذه الطبقة هي نتيجة المتناقضات في توجهاتها وفكرها ولا تستطيع أن تشكل الطبقة جزءاً فعالاً من الطبقة السياسية ولكنها تمثل القاعدة الاجتماعية التي تقوم عليها. ويكشف أن أحد أهم معضلات بعض أفراد الطبقة الوسطى، أنها في سبيل بقائها وسعيها إلى المال والقوة الاجتماعية والسياسية، تكون أكثر استعداداً للارتداد عن أفكارها ومواقفها السابقة؛ بل إنها تبدو حينها أكثر استعداداً لتجاوز القانون أو كسره، لتصبح مجرّد فئة وصولية تبرّر لنفسها كل تجاوزاتها اللامهنية واللاأخلاقية؛ بينما اكتفت الطبقة التجارية بمواقعها الاقتصادية وبانشداداتها العصبوية، مبتعدة من أداء أدوار سياسية داخل هياكل الدولة الخليجية.

في القسم **الثاني** من الكتاب (ولكم في العمالة الأجنبية حياة)، يبحث المؤلّف، ضمن عدّة فصول، في قضية العمالة الأجنبية في دول الخليج، والتحديات التي تطرحها على صعيد الهوية، والمخاطر السياسية والأمنية، والتداعيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بسبب الأعداد الهائلة من الوافدين الأجانب (من دول آسيوية وأفريقية متعددة)، إلى هذه الدول، طوال العقود الماضية.

وبعدما يحلّل المؤلّف عوامل الطلب على القوى العاملة في دول مجلس التعاون الخليجي، والحاجات الطبيعية أو المفتعلة لسوق العمل في تلك الدول، وتداعيات الأزمة الاقتصادية والمالية التي حصلت عام 2008 في الولايات المتحدة، يتوقف عند مفارقات كثيرة شملت الطرف الأساسي المعني بهذه القضية (الوافدين الأجانب، أو ما يسمّى «عمالة الرتب الدنيا»، الذين صُدِموا ـ بأغلبهم ـ بتبخر حلم الثراء السريع في دول النفط الخليجية، لتصعب بذلك، أو تستحيل، عملية دمج هؤلاء في النمط الاقتصادي والاجتماعي الخاص بالبلدان التي استقبلتهم، في مراحل تاريخية مختلفة، ومن خلال قنوات استقدام غير قانونية غالباً، على أمل استثمار «طاقاتهم» بأقلّ قدرٍ من الكلفة.

ويعبّر أحد أبناء الجيل الثاني من المهاجرين إلى دول الخليج خير تعبير عن هذه الصورة القاتمة، بقوله: «لا أشعر بانتماء إلى غير هذا البلد. لقد ولِدت وتعلّمت وأعمل فيه؛ ومع ذلك أنا أجنبي!».

وفي الخلاصة، فإن المجتمعات الخليجية (الكويت والبحرين كنموذجين فاقعين)، وبفعل التلكؤ في بناء الدولة الحديثة فيها من الناحية المؤسسية والحقوقية والدستورية، تتلكأ فيها عمليات الدمج الاجتماعي على صعيد الداخل من السكان، فكيف لها أن تتم على صعيد الخارج منه؟

ثانياً: وضع المرأة الخليجية

في القسم **الثالث** (المرأة والمجتمع)، يناقش المؤلّف وضع المرأة الخليجية في ضوء تحولات القرن الحادي والعشرين، على الصعد الاجتماعية والسياسية، مثل انخراطها في سوق العمل وأدائها أدواراً سياسية، والتحديات التي واجهتها من جانب فئات دينية وسياسية واجتماعية مختلفة. ويستدل بأن نشأة «المول»، أو ما نسمّيه في ثقافتنا المحلية

المجمّع/المجمّعات التجارية أو مجمّعات الأســواق، فـي الـولايـات المـتحدة فـي نهاية السبعينيات من القرن العشرين، عدّت تحولاً مهماً في الموقف من مسألة التسوق، حيث استطاع «المول» أن يكسر الاحتكار «الذكوري» لعملية التسوق، الذي يتماثل ببعض أوجهه مع فكرة كسر الاحتكار النخبوي في الثقافة (الرجل) وبروز الشعبي (المرأة).

إضافة إلى المجمّعات التجارية، يبرز «الفضاء الرياضي»، والمناسبات الدينية ذات الطابع الاجتماعي، مثل شهر رمضان والمولد النبوي، حيث ترتفع حمّى الشراء في بعض البلدان العربية، لتتأكد مقولة القصور المنهجي في الدراسات والبحوث حول قضايا المرأة، ككيان منفصل عن الفضاء الاجتماعي والثقافي، وربما السياسي والاقتصادي التي هي جزء منه؛ بل إنه من الصعوبة بمكان البحث في قضايا المرأة بعيداً من مركّب القوة القائم في المجتمع. هذا المركّب الذي بقدر ما تشكّله هياكلنا الاقتصادية، فإنه يتكوّن وفق سياقاتنا الثقافية ووفق بعض قِيمنا الدينية.

والاستهلاك، كنزعة وكممارسة سلوكية، هو جزء من هذا السياق المكوّن لكلّ كياننا وممارساتنا. وهو بفعل عمليات العولمة الأخطبوطية متمفصل في كلّ جزء من أجزاء حياتنا. ونتيجة لذلك، تمثّل ثقافة الاستهلاك جزءاً من هذا السياق الذي لا يمكن أن يكون وقعه أو حجمه عند المرأة أكبر من الرجل.

ثالثاً: مأزق التعليم في الخليج

في القسم **الرابع** (التعليم ومعضلات التنمية البشرية)، يبحث المؤلّف في «مأزق التعليم الجامعي في الخليج»، مشيراً إلى وجود قرابة 44 مؤسسة تضم نحو مليون ونصف المليون طالب. ويقول في هذا السياق: «لا يخفى أن التطورات الأخيرة التي مرّت بها المنطقة العربية، ومنها منطقة الخليج، قد ساقت إلى دفة بعض إدارات المؤسسات الجامعية قوىً إدارية حوّلت هذه الجامعات أو بعض مؤسساتها إلى قطاعات مغلقة على البعض دون الآخر، أو حوّلتها إلى ساحات للصراع يأخذ بعضها بعداً طائفياً والآخر قبلياً أو سياسياً؛ وهي في حصيلة لها أبعدت هذه الجامعات من وظيفتها الأساسية في إكساب المعرفة واكتسابها. وبذلك، مالت أحياناً إلى أن تكون منحازة وغير مستقلة في وظيفتها الاجتماعية ومعطّلة في أدوارها بفعل القيود والصراعات».

هنا يدعو المؤلّف إلى الإدراك الواعي بأهمية الإصلاح التعليمي الحقيقي وليس الشكلي، مع الأخذ في معايير العمل الجامعي بتقاليده الصحيحة ومتطلباته العالمية، لتحقيق تقدم حقيقي في واقع المؤسسة الوطنية (أي الجامعة).

ومن ثم يقدّم المؤلّف مقاربة لمواقع دول الخليج، الإقليمية والدولية، في إطار تحديات التنمية البشرية، التي تواجهها أغلب مجتمعات العالم الثالث. ويستنتج أن الوطن العربي خسر رهان التنمية الاقتصادية؛ وهو في ذلك قد خسر أيضاً رهان التنمية البشرية/الإنسانية، التي تلبّي حاجات الأفراد والجماعات، وتنقلهم من واقعهم الاقتصادي/ الاجتماعي/الثقافي/السياسي، الذي قد يوصف على الأقل بعبارات الفشل والتخلّف، إلى واقع إنساني أفضل وأرحب.

هذا مع العلم بأن دول مجلس التعاون الخليجي «أفضل» نسبياً، على الصعيد الاقتصادي، من شقيقاتها العربيات، إضافة

إلى قدرتها على تقديم خدمات اجتماعية، كالتعليم والصحة، بفعل بحبوحتها النفطية.

لكن المؤلّف يتعرض في هذا الإطار لعدة تحديات تواجهها تلك الدول، أهمها قدرتها على الانتقال بالخدمات المقدّمة إلى الناس من طابعها الخدمي إلى طابعها التنموي الإنتاجي؛ وكذلك قدرة هذه الدول على «تجويد» مستوى خدماتها لتنعكس إيجاباً على كلّ فئات المجتمع وجماعاته المتنوعة.

ويبقى التحدي الأساسي المتمثل بقدرة أنظمة دول الخليج السياسية على التعايش والتأقلم مع المتغيرات الدولية، والأخرى المتعلقة بوسائط الاتصال وتوظيفاتها المحلية والدولية؛ فمن دون تحقيق شرط الديمقراطية والمشاركة السياسية، وتعزيز السيادة لدولة القانون وتأكيد المواطنة الواحدة بلا رتب أو تراتب، ستبقى الإنجازات البشرية لدول مجلس التعاون الخليجي منقوصة التحقق.

رابعاً: الخليج وإرباك العولمة

يتوقف المؤلّف، في القسم الخامس من كتابه (الخليج وإرباك العولمة: تحوّلات الناس والمكان)، عند التحديات التي فرضتها العولمة، وتحديداً الثورة المعلوماتية والقيم التي حملتها، على المجتمعات العربية عموماً، ومجتمعات دول الخليج بوجه خاص. فقد وجدت هذه المجتمعات نفسها في حيرة وارتباك، بين واقع اجتماعي وثقافي واقتصادي، وربما سياسي، فرضته عمليات العولمة، وبين فضاءات اجتماعية وثقافية ترفض أن تتواءم مع المعطيات الدولية.

يقدّم المؤلّف نماذج عن تأثيرات العولمة في قضايا الزواج والطلاق، والتي كان للوسائط الاجتماعية تأثير مهم فيها، بموازاة تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية التقليدية. وهو يتطرق في هذا السياق إلى (جدل المكان والإنسان في إطار المدينة الحديثة)، على قاعدة أن المدينة ليست مجرد تخطيط فيزيقي وتنظيم خدماتي، وإنما تركيبي معقّد من الأنساق القيمية والثقافية.

ومن ثم يعرض المؤلّف لنماذج من المدينة الخليجية، التي تنقسم إلى ثلاثة أنماط من المدن الفرعية منقطعة الوصل عن بعضها بعضاً؛ وهذه الأنماط هي:

1 ـ المجاورات القديمة (الأحياء الشعبية).

2 ـ عمارات وفلل سكن الأجانب.

3 ـ أحياء وضواحي السكان المحليين.

ويخلص إلى أنه رغم محاولات إضفاء الطابع المحلي في التصميم الخارجي للبيت الخليجي وبناء بعض المجسّمات والمقاهي والأسواق والمجاورات القديمة، يصعب على المرء تحديد هوية المدينة الخليجية الثقافية؛ أو بالأحرى يسهل نسبها إلى إحدى المدن الأمريكية لا إلى المدينة العربية الإسلامية!

خامساً: الهوية والجماعة

تحت عنوان (الهوية والجماعة)، الذي وضعه المؤلّف في القسم السادس، بُحثت عدة موضوعات ترتبط بالهويات المتصارعة وحقوق المواطنة في دول مجلس التعاون الخليجي، وخصوصاً موقع الأقليات والإثنيات التي تعيش في تلك الدول، في إطار الصراع بين الهويات وحق المواطنة.

ويصف الحال بالنسبة إلى توظيف (السلطة) للّغة في وصف الآخر، أو بالأحرى في رميه بأوصاف ومسمّيات مستجلبة من التاريخ، كالروافض والصفويين والنواصب

والفرس والمجوس؛ هذه الأوصاف التي يُعاد إنتاجها في إطار صراع الهويات، أو بالأحرى المصالح، الأمر الذي يُسهم في خلق «سياج اجتماعي» يؤسس لحالة الخوف من الآخر، ولتوسيع الفجوة مع المواطنين من أتباع المذاهب الأخرى (مثل الشيعة). ويقول المؤلّف إن تجاوز معضلة عجز عمليات التحديث في دول الخليج عن بلوغ مرحلة تشكيل مجتمع المواطنة، لا يمكن أن يتم إلا عبر بناء ثقافي وسياسي جديد، يصيب الدولة كما يصيب المجتمع، وتتأكد به الهوية الوطنية الكبرى!

وحول أوضاع الإثنيات والأقليات في المجتمعات الخليجية، يدعو المؤلّف إلى تطبيق المساواة في الحقوق السياسية والمدنية لكلّ المواطنين في دول الخليج، باختلافاتهم الإثنية والعرقية والقبلية، في النصوص والممارسة معاً. وهو يقدّم معطيات رئيسية في هذا السياق حول شيعة الخليج، بمختلف تفرعاتهم وانتماءاتهم، والجماعات الإثنية التي لديها علاقات بدول الجوار المباشر، كبلاد فارس والهند، والأقليات الأخرى، بصفتها المذهبية أوالإثنية، التي يشكّل ثباتها ونموّها في دول الخليج منذ عقود مديدة تحدياً ثقافياً وسياسياً واجتماعياً يجب مواجهته بأساليب علمية وحضارية، بعيداً من التوظيف السياسي والنفعي لهذه السلطة أو تلك من حكومات دول الخليج.

سادساً: الثقافة والمثقفون

في القسم السابع والأخير (الثقافة والمثقفون)، يبحث المؤلّف في النسق أو الأنساق الثقافية في دول الخليج، والتحديات التي تواجهها الثقافة الخليجية في القرن الحادي والعشرين، ومنها التحدي السياسي، والتحدي الاجتماعي، والتحدي الثقافي، والتحدي التعليمي، وتحدي العلاقة مع الغرب. ويوضح قصده بالتحدي السياسي، القادم من النظام السياسي نفسه، وتحديداً في خوفه من أن يقود الثقافة المجتمع إلى وضع يستحيل ضبطه؛ بينما قصد بالتحدي الاجتماعي ما يحصل من مقارعات ونزاعات قد تدفع السلطة (ومؤسساتها الأمنية) إلى اتخاذ مواقف عدائية من هذا المكوّن الاجتماعي أو ذاك.

ويعني التحدي الثقافي ما يصدره متعاطو ومنتجو الثقافة الإبداعية، أو مدّعو إنتاجها، من حيث ضعف حضورهم الثقافي على المستوى المحلي، كما على المستوى الإقليمي؛ وبما يسهم في إنتاج ثقافة ليس لها نوع من السلطة الفكرية في المجتمع لكي تمثّل مرجعاً في فلسفة الحكم، كما هي في فتاوى الاجتهاد الديني.

أما التحدي التعليمي، فيتمثّل بعجز النظام التعليمي في دول الخليج عن أن يكون محرّكاً وباعثاً للثقافة بصورها الجديدة، وإن كان مساهماً في بروز اهتمامات عامة بقضايا الأدب والشعر والنقد. هنا يكشف المؤلّف دوراً سلبياً وخطيراً لـ «الريع النفطي»، في إنتاج «المثقف النفطي» المحلي، والمثقف «المتنفط» القادم من الخارج. فقد أدّى الريع النفطي إلى تغيير جوهري في هوية المثقف العربي ووظيفته، مع تنوّع كبير في انتماءات النخبة الخليجية، السياسية أو الفكرية (الإنتلجنسيا).

في خاتمة الكتاب، وبعد أن يتعرض بإيجاز لما سمّاه «الليبرالية الخليجية»، وهي الجماعة التي لا تزال تبحث عن فكر خاص ومستقل، (تضم شخصيات وجماعات ذات انتماءات إسلامية أو قومية سابقة)، يستنتج

المؤلّف أن الليبرالية السياسية، كما الاجتماعية والاقتصادية، يمكنها أن تتجذر في المجتمع ما لم توجد الجماعات الأقل حظاً في المجتمع، من المنظور السياسي والاقتصادي، ولربما الاجتماعي، معيناً أساسياً لها، وما لم تمثّل الديمقراطية نسقاً ثقافياً أصيلاً في المجتمع، تتمفصل حوله كلّ الممارسات الاجتماعية والسياسية والاتجاهات الفكرية والثقافية، وما لم تمثّل الطبقة الوسطى، باتساعها، المعين والرافد الأساسي لهذه الحركة.

اختار النجار كما ذكر لهذا الكتاب عنواناً حمل اسم **الحداثة الممتنعة في مجتمعات الخليج العربي** فهي ممتنعة ليس نتيجة لخصوصية المنطقة الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية كما يقول البعض، إنما هي ممتنعة نتيجة لأن التغيير والتحديث لا يرتبط بالمجسمات المادية القائمة فحسب وإنما في جوانبها اللامادية أيضاً، وهي عناصر باتت على درجة كبيرة من ممانعة للتغير أو التغيير، لكون بعض عناصرها القيمية ذات ارتباط شديد التعقيد بمركب القوة القائم الذي لا تأتي تغيرات عناصره سريعاً أو أنها ربما لا تأتي إلا بعد عقود من الزمان أو أكثر، أو أنها ربما لا تأتي.

كما أنها ممتنعة نتيجة لأن الحداثة لها شروط سياسية وثقافية واجتماعية قبل أن تكون اقتصادية. وهي شروط نتيجة لممانعات الداخل وجماعاته وممانعات الخارج وقواه الفاعلة قد أصبحت ممتنعة أو متلكئة التكون في المجتمع وشبكة علاقاته غير الاقتصادية. وهو تلكؤ ستحمل المنطقة جزءاً من مصاحباته لسنوات إن لم يكن لعقود قادمة، لتجعل من ولوج الحداثة ممكناً ولكن ضمن شروط فيها قدر كبير من التشوه أو أنها حداثة قد تقود إلى صراعات بين قوى الداخل على أهدافها أو مع قوى الخارج في مساراتها وفي قدرتها على أن تضع نموذجاً قادراً على التوالد والحياة.

فالحداثة إن هي إلا عملية كلية، بل إنها ضرورة سياسية واجتماعية وثقافية ودينية قبل أن تكون ضرورة اقتصادية. وما الصعود الآسيوي في كوريا الجنوبية وماليزيا وسنغافورة والصين وقبلهما اليابان إلا نتيجة لهذا الاستواء الكلي في عملياتها. وما التلكؤ والخيبات التي جاءت على المنطقة العربية في عمومها إلا نتيجة لهذه الانتقائية غير المتوازنة التي جاءت على عملياتها أو الخوف من نتائجها أو محاولة منع حدوث بعضها.

إنه تحدٍ لا يمكن الهروب منه إلى الماضي أو بتفجير الحاضر، بل في الولوج فيه وتحمل تبعاتها والصبر على نتائجها وإن جاءت في غير مصلحة البعض أو جماعاته الضيقة أو الآنية. بمعنى آخر، إن الحداثة إن هي إلا عملية كلية لا نستطيع أن نختار منها الجزئية التي تريحنا من دون جزئياتها الأخرى أو أن نمشي في مسارها الاقتصادي دون المسارات السياسية والاجتماعية والثقافية الأخرى، التي بهما تكتمل عملية الحداثة ودونهما تتلكأ عملياتها أو تتشوه.

تكمن قيمة هذا الكتاب في شموليته وعمقه في طرح الموضوعات الرئيسية لما تواجهه دول الخليج من معوقات في سبيل طموحها للحداثة التي تظل ممتنعة نتيجة كل هذه التشوهات مع طرح بعض الحلول لتجاوزها. وهو بذلك يُعد من أهم الكتب، إن لم يكن أهمها، التي تناقش إشكاليات الحداثة في منطقة الخليج والمنطقة العربية وكتب بطريقة سلسلة ليكون سهلاً في متناول المختص والباحث والمسؤول والطالب والقارئ العادي □

نورا لافي (محرر)

المجالس البلدية في حوض البحر الأبيض المتوسط

ترجمة عثمان مصطفى عثمان

(القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016). 482 ص.

عبد العظيم محمود حنفي(*)

كاتب مصري وباحث أكاديمي في العلوم السياسية.

فكرة هذا الكتاب هي الطريق إلى الحداثة من زاوية المجالس البلدية لبضع مدن مطلة على البحر الأبيض المتوسط، بغية التوصل إلى بدايات الحداثة؛ كيف كانت وعلى أي نحو سارت. وقد اجتهد الباحثون لدحض الأفكار المسبقة الشائعة، التي ترى أن الحداثة جاءت على يد الاحتلال الأجنبي فقط، وكانت بلاد العرب، وولايات الدولة العثمانية خلواً منها. فقد أثبتوا في بحث تلو الآخر أن الحداثة كانت قد بدأت بالفعل قبل الهجمة الاستعمارية، بل إن المجالس البلدية التي كانت من أدواتها، أدّت دوراً مهماً في مقاومة النفوذ الأجنبي، تأرجح بين النجاح والفشل، بحسب ظروف كل مدينة والفترة التي تمر بها.

- 1 -

قدّم لنا صمويل فيتاه في القسم الأول «عناصر مسار مقارن: نهاية النظام البلدي القديم في إيطاليا»، دراسة في التحولات التي شهدها التمثيل المديني في أواخر القرن الثامن عشر في ليفورنو، وذلك في الفصل الأول: الكوزموبوليتانية وأعيان الحضر: رهانات الإصلاح البلدي في ليفورنو 1780 الذي تناول تلك المدينة الميناء التابعة لتوسكانيا، التي تتميز بخصوصية فريدة، وهي أنها حديثة الإنشاء نسبياً، ومفتوحة على التجارة البحرية، التي كان يسيطر عليها التجار اليهود على وجه الخصوص. وتناول فيتاه دور «الماساري» (مشتقة من مشايخ، أي زعماء الطوائف بالعربية)، وهم زعماء الأمة اليهودية من التجار، الذين كانوا على رأس مؤسسات تلك الأمة، وكانوا يتحدثون باسمها مع الأمير. كان اختيار الماساري يتم من خلال مجلس أعيان خاص باليهود. وبالتوازي مع هذا النوع من المؤسسات، كانت هناك بلدية من النظام القديم، خاصة بالطبقة البرجوازية في المدينة.

(*) البريد الإلكتروني: mahmoudhanafia@gmail.com.

كان نظام تلك البلدية يعتمد على الملكية والإحصاء. وكان حق الانتماء إلى البرجوازية مقصوراً على الكاثوليك وحدهم. ثم جاءت إصلاحات 1780 التي درسها صمويل فيتاه، لتنشئ بلدية جديدة مكونة من 16 عضواً. وسَّع هذا الإصلاح الجهاز الإداري ورسم خريطة جديدة لشرعية الطبقات المهيمنة تتمحور حول الملكية والمسؤوليات البلدية. ولكن ظلت الانقسامات العرقية وتقسيمات الأوضاع الاجتماعية قائمة حتى توحيد إيطاليا، كان يمكن لإصلاح عام 1780 أن يكون مجرد خطوة، ولكنه أفضى إلى وضع دائم. فقد أصبحت التسوية محافظة ومثلت في القرن التاسع عشر، أحد الأوتاد الرئيسية في إيجاد زعامة محلية قوية ربما كان باستطاعتها أن تتيح لليفورنو تحاشي الانهيار الذي شهدته بعد النهضة.

ـ 2 ـ

حتى في أكثر الدول الأوروبية تقدماً، لم تسر الإصلاحات البلدية ونهاية النظام الحضري القديم في خط مستقيم أو متماثل. وهو ما أثبته دنيس بوكيه بالنسبة إلى روما أيضاً؛ حيث زعم في الفصل الثاني «من بلدية النظام القديم إلى البلدة الإيطالية: روما في القرن التاسع عشر» أن عاصمة الولايات البابوية هذه، التي كانت تملك مؤسسات بلدية ترجع إلى القرن الثاني عشر على الأقل، وتتردد فيها أصداء الشيوخ المدينيين من العصور القديمة، عرفت في القرن التاسع عشر فترات مليئة بالحيوية والثراء والإصلاح البلدي. وتوضح الدراسة أن المؤسسات البلدية أدّت دوراً جديداً منذ 1870 ـ 1871، حيث أعطى إصلاح 1870 التباساً شديداً على تاريخ العلاقات الطويلة بين الحكومة الحضرية والحكومة المركزية. لذلك كان على الدولة الإيطالية أن تنتظر عقوداً طويلة من التنافس مع الكابيتول حتى تستطيع أن تبسط سيطرتها الحقيقية على مقدرات روما عاصمة إيطاليا.

ـ 3 ـ

في القسم الثاني «الإصلاحات البلدية العثمانية والإطار المؤسسي الموروث» أثبت الكاتبان ياسمين افتشي، وفانسان لومير، في الفصل الثالث الذي حرراه «من الحداثة الإدارية إلى التحديث الحضري إعادة تقييم مدينة القدس العثمانية 1867 ـ 1917»، أنه كان لدينا في القدس، قاضٍ مسؤول عمّا يختص بالتقاضي في الشؤون الحضرية، حيث استطاعت، في فترات الإصلاح أو رد الفعل، أن تستعيد حقوقها القديمة، عندما كان الولوج إلى مؤسسات الإدارة الحضرية يرتبط بالانتماء إلى فئة اجتماعية محددة مسبقاً.

ـ 4 ـ

حالة بيروت، التي درسها جنس هانسن، في الفصل الرابع «جذور المجلس البلدي في بيروت 1860 ـ 1908» أثبت فيها الارتباط بين المؤسسات ما قبل البلدية والمؤسسة البلدية. وهو ما أكد فرضية وجود سلطات حضرية مهيكلة قبل الإصلاحات العثمانية، حيث لم يؤد إنشاء كيان يفصل في النزاعات المتعلقة بتصاريح البناء، والمعاملات التجارية، والأملاك العقارية. ولفترة طويلة أخفى وجود هذا المنصب القضائي بمسؤولياته، حقيقة وجود إدارة حضرية عادية تليه؛ فلم تكن تعرض أمام القاضي سوى دعاوى التقاضي فقط، أما المشاكل

التي تجد لها حلاً بالسبل السلمية الأخرى، فلم تكن تصل إليه. لذلك، فدراسة أرشيفات القضاة تتيح لنا تكوين فكرة جيدة عن المدينة في جوانب النزاع التي كانت تنشب داخلها، وليس في جوانب إدارتها الحضرية العادية.

ـ 5 ـ

أما بالنسبة إلى دمشق، فيثبت لنا ستيفان فيبر أيضاً في الفصل الخامس «التنظيم الحضري بين اللوائح العثمانية والمصالح الخاصة والمشاركة السياسية: بلدية دمشق في أواخر العصر العثماني (1864 ـ 1918)» وجود عدة مجالس مدينية، من بينها مجلس التجار، منذ فترة الاحتلال المصري للمدينة. وهنا أيضاً، من المحتمل أن يكون هذا المجلس، الذي نستطيع تتبعه منذ 1830، قد جرى إصلاحه فقط، ولم يجر إنشاؤه من عدم. كانت مدينة دمشق في يد أعيانها، حيث تولت مؤسسة إدارة حضرية تنظيم الحياة في المدينة. وقد أثبت فيبر أننا لا نعلم كل شيء، بعد، عن تلك المؤسسة. ومع الإصلاحات البلدية العثمانية في ستينيات القرن التاسع عشر، وإنشاء بلدية قائمة بذاتها على أساس إحصائي، اتسقت إدارة المدينة مع ما كان يجري في بقية بقاع الدولة العثمانية، وتحديداً، ما يتعلق بإدخال ممثلين للطوائف الدينية في تلك المؤسسة. ويوضح الكاتب أيضاً كيف أن النظام الإحصائي سمح باستمرار وجود نفس عائلات الأعيان على رأس الحكومة الحضرية. تبدو البلدية، كما وصفها كاتبنا، وكذلك نشاطها حتى بداية القرن العشرين، نموذجاً لمؤسسة قادرة على القيام بتدخلات مهمة في النسيج الحضري، وتتمتع باختصاصات واسعة في عدد من مجالات الحياة الحضرية. وتظهر حالة دمشق على وجه الخصوص، في ما يتعلق بتنظيم البناء وتأهيل المناطق الحضرية، مع إصدار البلدية للوائح حقيقية في ما يخص الحضرنة في أواخر القرن التاسع عشر. أما في ما يتعلق بالاختصاصات الأخرى، مثل المباني، والنظام العام، والأسواق، والتعاملات التجارية، فقد كان لدمشق منها ما كان للبلديات الأخرى.

وخلاصة ما توصل إليه الكاتب أن دمشق، أحد مراكز الثقافة الشرقية الكلاسيكية، لم تدخل عصر الحداثة الحضرية مع الانتداب الفرنسي (1920 ـ 1946) على خلاف ما يؤكده الكثيرون. لقد عرفت عاصمة الشام، منذ إصلاح الولايات في 1864 تغييرات عميقة قادتها البلدية وأعطى أمثلة متعددة متعلقة بالفضاء العام، ووسائل النقل، والبنية التحتية، ونظام الصحة العامة، كذلك التجهيزات التجارية والقطاع العقاري. بل إن هناك أفكاراً إدارية جديدة متعلقة بالمباني الخاصة التي صدرت لها مجموعة متكاملة من اللوائح.

ـ 6 ـ

وفي الفصل السادس «السلطات الحضرية في تونس أواخر العصر العثماني: استمرار النظام القديم» استعرضت الكاتبة نورا لافي التغيرات الجغرافية التي شهدها الحكم الحضري في تونس بين خمسينيات القرن التاسع عشر والفترة الاستعمارية؛ إذ يبدو أن الكثير من الانقلابات الجغرافية قد صاحبت التغيرات المؤسسية والسياسية. ويبدو أن الشارع الرئيسي في المدينة القديمة كان محور تلك الانقلابات التي توازت أيضاً مع تغيرات في مناورات فصائل الأعيان الذين يديرون المدينة. وكان قرار جعل مقر البلدية الجديدة قريباً من قصر الحكم المركزي،

سنة 1858، استجابة للرغبة في إبعاد أعيان الحضر الذين كان عليهم الاضطلاع بمسؤوليات جديدة في قلب المدينة التي كانت تمثل آنذاك، الأساس الجغرافي والاجتماعي لسلطتهم. أما بالنسبة إلى نقل المقر سنة 1885 إلى خارج حدود المدينة، فتقرأه الكاتبة بعيون مؤسسية: البلدية التي أفلتت من يد الأعيان التقليديين بموجب قانوني 1883، 1885 ينتقل مقرها ليصبح متصلاً بالمدينة الأوروبية التي كانت لا تزال طور الإنشاء. ونستطيع أن نستنتج من هذا الانتقال أيضاً حطاً من مكانة حي السلطة العثمانية والإصلاحيين لحساب القسم الآخر من المدينة القديمة، بالنسبة إلى محور المدينة الرئيسي، كذلك لمصلحة المدينة الأوروبية بالتأكيد.

وهكذا ألحظ أن الكاتبة حاولت، في المقال الذي خصصته لتونس العاصمة، إبراز دور الميراث القديم في إنشاء البلدية العثمانية. وقد ركزت على إثبات وجود اختصاصات حضرية البلدية، في تلك المدينة، إلى القضاء التام على الهياكل القائمة قبلها. إن المؤسسات القديمة، على مستوى الأحياء، كانت حاضرة في أساس نظام الانتخابات البلدية الذي أوجدته الإصلاحات العثمانية. كذلك استمر منصب نقيب الأشراف قائماً بعد الإصلاحات ولم يتم دمجه في المؤسسة الجديدة. وهو ما يثبت أن الإصلاحيين قدموا بعض التنازلات وقبلوا بأنصاف الحلول عند إنشاء المؤسسات الجديدة.

ـ 7 ـ

أما في القسم الثالث «البلديات العثمانية وهجمة الرهانات الاستعمارية» فقد توصلت الكاتبة كارلا إد في الفصل السابع «بلدية بيروت (1920 ـ 1943): توازن صعب بين الميراث العثماني وقيود الانتداب» إلى استنتاج أن إنشاء الدولة اللبنانية يعني لبيروت، الدخول إلى عصر جديد، عصر حوفظ فيه على عناصر من النظام العثماني مع تحديثها، على أساس من الالتباس. تصور البلدية بوقوعها في نقاط تقاطع تلك التغيرات وأنه كان من الوهم أن ننظر إلى التطور التاريخي من زاوية ثنائية التراث والحداثة، سواء كان الناظر من يظنون أنهم «يصنعون التاريخ»، أم ممّن يشعرون أنهم يتلقونه.

ـ 8 ـ

تتيح لنا حالة رودس، التي درسها دنيس بوكيه في الفصل الثامن (بلدية عثمانية في مواجهة القومية والاستعمار: رودس 1912) أن نرى ترتيباً خاصاً في الهيمنة الكولونيالية. حيث اختار المحتل الإيطالي، منذ 1911، أن يبقي على نظام الإدارة العثماني. ولأسباب دولية وأخرى محلية، تركت حكومة روما البلدية العثمانية على حالها، على أن خصوصية رودس، تتمثل بأن المد القومي اليوناني مال، شيئاً فشيئاً، إلى المؤسسات الحضرية الخاصة بالنظام القديم. فرأي اليونانيين لم يتم التعبير عنه في البلدية العثمانية، التي كان لهم تمثيل مستحق فيها، بل في مؤسسات السلطة التقليدية لأعيان طائفتهم.

ـ 9 ـ

يطرح القسم الرابع (البلديات ومشاريع الحضرنة في أواخر القرن العشرين) من الكتاب رؤية حول موضوعات الساعة المتعلقة بقضية البلدية. فمع مقال إيما بشير

العواني (الفصل التاسع: النشاط الحضري لبلدية تونس في أواخر القرن العشرين) نرى بعض الخطوط الرئيسية للإشكالية: علاقة الدولة المركزية بلدية متجذرة في الحياة المدينية، ولكنها تتنافس مع هياكل الدولة التي أفرزها الاستقلال، وهامش المناورة المتاح لتلك المؤسسة في ما يتعلق باللوائح والشؤون المالية، والعلاقة بين الملكية الخاصة والمبادرات الخاصة. تفصح دراسة إيما لرهانات الحضرنة في شواطئ البحيرة في تونس عن الكثير في هذا الصدد.

وإذا كانت لي من **ملاحظات** على هذا الكتاب المهم فإني أوجزه في الآتي:

أولاً، من حيث المنهج، فإن جديد هذا العمل اتخاذ منهج المقارنة للتاريخ المؤسسي والاجتماعي في حوض البحر المتوسط حول البلديات بما كانت تمثله من مؤشر مهم على تحولات المجتمع في مجمله عبر رهانات تحديثها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومسار المعالجة مقارنة متقاطعة وجماعية عبر باحثين تخصص كل منهم في منطقة جغرافية وثقافية مختلفة، فتكاملوا فضلاً عن إفادة الجميع من الفرضيات والمناهج وخبرات العمل التاريخي إلى عادة ما يتمايز كل فيها عن الآخر. مع تحديد الهدف وهو قراءة تطور السلطات الحضرية في عالم البحر الأبيض المتوسط، في ضوء خط تاريخي تمايز عن الأنماط التي كثيراً ما تقرن ببلدات تلك المنطقة، وتحليل هذا التطور باستخدام أدوات التاريخ الحضري كما تم تطبيقها على مناطق جغرافية أخرى. وانصب الاهتمام على المقارنة، بينما يمكن أن تمدنا به من جديد لمعارفنا عن السلطات الحضرية في جنوب البحر الأبيض المتوسط. إن النموذج الإيطالي، الذي اختاره المؤلفون هنا كمرجعية منهجية (وليست أيديولوجية أو ثقافية)، يشي بأن النظام الحضري القديم في قلب أوروبا الغربية وفي بلد الحضرنة بامتياز، يمكن أن يكون قد استمر حتى عام 1870، وهو ما يدعو إلى التخفيف من إصدار أحكام محتملة بتخلف بعض المناطق الجغرافية الأخرى عن ركب الحداثة. من تلك الزاوية، تهدف المقارنة، إذاً، في مسار ذلك الكتاب البحثي، إلى التخلص بقدر الإمكان من كل الأحكام المسبقة التي تقول بغياب مؤسسات الإدارة الحضرية في العالمين العربي والعثماني قبل إصلاحات القرن التاسع عشر.

ثانياً، من حيث المضمون والمحتوى، تناولت الدراسات إشكاليات مشتركة، واضطلع كل باحث فيها بالإجابة عن عدد من الأسئلة التي تم تحديدها والتوافق عليها في تناسق تام.

ثالثاً، لقد أتاحت هذه الدراسات، في مجموعها، بعض التقدم في معرفة القوى الحضرية لشاطئي البحر الأبيض المتوسط، الجنوبي والشرقي، وفي تقييم مختلف المراحل التاريخية للتحول الذي شهدناه بين القرنين التاسع عشر والعشرين. فالإصلاحات البلدية التي جرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعكس رغبة الدولة العثمانية في الحفاظ على قبضتها على البلدات الرئيسية في ولاياتها، وذلك بدفعها، إلى إصلاحات كفيلة بنقل الإدارة الحضرية من النظام القديم إلى الحداثة الإدارية، مع مواجهة سلطان طبقات الأعيان التقليدية، التي لم يكن في وسع الدولة أن تراهم ينفصلون عنها لحساب القوى الأوروبية المتربصة □

كتب عربية وأجنبية وتقارير بحثية

كابي الخوري

مركز دراسات الوحدة العربية.

أولاً: الكتب العربية

ـ 1 ـ

يوسف الشويري. **علم التاريخ العربي الحديث: الخطاب التاريخي والدولة الأمة.** ترجمة فكتور سحاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019. 271 ص.

هذا الكتاب ـ كما يأتي في تمهيد طبعته العربية وفي تمهيده ـ ليس مجرد دراسة مباشرة للكتابات التاريخية العربية الحديثة ـ مع كل ما تطلب ذلك من جهد لجمع للمعلومات وقراءة مراجع أولية ونصوص تاريخية وتوثيق ـ بل قصد تقديم قراءة جديدة للفكر العربي الحديث والمعاصر، ذلك أنه لم يعد جائزاً بعد الآن الخوض في هذا الفكر من دون إدراك الفارق بين الخطاب التاريخي في القرن التاسع عشر وخطاب القرن العشرين استناداً إلى مقولة أن لا جديد تحت الشمس، وكأن الفكر العربي قد دفن نفسه في حفرة لا قرار لها.

ولما كان علم التأريخ العربي الحديث جزءاً لا يتجزأ من حركة أوسع أثرت في معظم البلدان العربية ولو بدرجات متفاوتة، كان من الطبيعي أن يرافق هذا العلم تأثير أوروبا وحركتها التوسعية أو أن يستجيب لهما. وكانت مظاهره الأولى مجرد أدوات استعملها مؤرخون هواة، مارسوا كتابة التاريخ إلى جانب مهمات أخرى، مثل الترجمة والصحافة والتعليم والطب وغيرها، وحاولوا التوفيق بين مجتمع وطني ناشئ وعالم عصري متقدم. وهم كجيل أول من مؤرخي العرب المعاصرين، ومن أبرزهم الطهطاوي، والبستاني، ويني والمدني والميلي ـ بشروا بالحاكم المطلق المنصف والعادل، وتاقوا ـ وهم ينظرون إلى صعود القومية وبالتالي الدولة الأمة ـ إلى نبش الحقب التاريخية في أوطانهم للاسترشاد بها كعصر ذهبي يمجّدونه أو يبعثونه إلى الحياة.

أما الجيل الجديد من المؤرخين، ومن أبرزهم شفيق غربال وكمال الصليبي وعبد الله العروي، فقد ورثوا دوراً جديداً وأكثر مشقة. وبخلاف جيل مؤرخي القرن التاسع عشر، لم يتطلعوا إلى عصر ذهبي وهم ينظرون إلى صعود القومية، بل تابعوها كظاهرة حديثة تتطول نتيجة لعملية طويلة وتمثل تقدماً تاريخياً يكتشف مع الوقت، وسط تفاعل مع ظروف وأحداث سياسية واجتماعية واقتصادية تؤدي دوراً حاسماً في بلورة هوية الدولة الأمة.

من هنا يتناول الكتاب مؤرخين ومثقفين عرباً كانت لهم إطلالة على العلوم الغربية، وأجادوا لغة أجنبية وحاولوا استخدام التقنيات الأكاديمية في كتاباتهم التاريخ. ويركز في الخطاب التاريخي الراهن الذي يتخذ موضوعاً لدراسته دولة أمة واحدة، ويجتهد في إسباغ شخصية وطنية متميزة على ماضيها. لكن الكتاب ليس دراسة لتاريخ «الدولة الأمة» في الوطن العربي، بل الأحرى دراسة في تاريخ علم التأريخ.

يقع الكتاب في قسمين، يبحث القسم **الأول** في تطور علم التأريخ العربي الحديث في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين مع تركيز خاص في مصر وبلاد الشام وشمال أفريقيا، بينما يقدم القسم **الثاني** تحليلاً نقدياً، وإلى حد ما، تقييماً موسعاً لكتابات ثلاثة مؤرخين عرب معاصرين، هم: غربال (مصر)، الصليبي (لبنان) والعروي (المغرب). وقد اختير هؤلاء لعدد من الأسباب المتداخلة، من بينها، دورهم المهم في تأسيس مدرسة محلية للتأريخ، وأعمالهم التي تُستخدم مصادر ثقة، ولصفتهم التمثيلية ضمن مجموعة المثقفين العرب.

ـ 2 ـ

أحمد صدقي الدجاني. **دراسات في تاريخ ليبيا المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019. 256 ص.

أحمد صدقي الدجاني (1936 ـ 2003) ـ المفكر والمؤرخ والأديب وأحد رموز اللغة العربية البارزين في القرن العشرين، ـ كما يأتي في تقديم هذا الكتاب ومقدمته ـ كان من بين أبرز من كتب عن ليبيا وتاريخها؛ إذ ألف خمسة كتب في التاريخ الليبي ونشر له عدد لا يحصى من المقالات والأحاديث في الصحف العربية، وبخاصة خلال السنوات التي عاشها في ليبيا خلال الفترة الممتدة بين 1952 و1973 معلماً وباحثاً ومحاضراً وكاتباً. وجاءت كتاباته ضمن بواكير الدرس التاريخي الليبي، تعكس اهتمامه باليقظة والإصلاح السياسي والفكري والديني في ليبيا وتعبر عن إدراكه لمكانة هذا البلد وموقعه الاستراتيجي الرابط بين مشرق الوطن العربي ومغربه. كما تعبّر كتاباته عن إدراكه لما أصاب هذا البلد وأهله ونضالهم من أجل الوطن والحرية والعروبة والإسلام من حيف وتجاهل، وبخاصة عقب تخلي السلطنة العثمانية عن ليبيا وتسليمها لإيطاليا ضمن صفقة مشينة عرفت بمعاهدة أوشي لوزان وُقعت بين الدولتين في ضواحي مدينة لوزان السويسرية في 3 تشرين الأول/أكتوبر 1912.

وهذا الكتاب **دراسات في تاريخ ليبيا المعاصر** الذي ارتأى مركز دراسات الوحدة العربية أن يضعه بين يدَي القراء العرب عموماً والليبيين خصوصاً، ـ أملاً في استذكار الدروس عبر التاريخ الليبي ـ يضم فصولاً ستة مختارة من كتب أحمد صدقي الدجاني التي خصصها لليبيا وتاريخها، وهي **الحركة**

السنوسية.. نشأتها ونموّها في القرن التاسع عشر؛ و**بدايات اليقظة العربية والنضال الشعبي في ليبيا 1882 ـ 1911**؛ و**أحاديث عن تاريخ ليبيا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر**؛ و**ليبيا قبيل الاحتلال الإيطالي.. أو طرابلس الغرب في آخر العهد العثماني الثاني 1882 ـ 1911**. وصدرت هذه الكتب بين عامَي 1967 و1977.

يعرض **الفصل الأول** لجغرافية وتاريخية ولاية طرابلس الغرب منذ عام 1882 قبيل الاحتلال الإيطالي لها عام 1911 حين كانت الولاية العثمانية الباقية للدولة العثمانية في أفريقيا التي يتطلع إليها الاستعمار الغربي بعد استيلاء فرنسا على ولايتي الجزائر 1830 وتونس 1881، وكذلك استيلاء بريطانيا على ولاية مصر 1882. ويتناول الصراع بين القوى الثلاث: قوة الاستعمار الغربي، وقوة الدولة العثمانية الآخذة في التراجع والوهن في عهد السلطان عبد الحميد الثاني وقوة اليقظة العربية التي ظهرت في القرن الثامن عشر بعد مضيّ قرنين على الاحتلال العثماني للمنطقة، وذلك لمواجهة الأوضاع القديمة الفاسدة في ظل الحكم العثماني وتحدي الغزو الاستعماري في وقت واحد.

ويتناول **الفصل الثاني** قيام الحركات الاستقلالية التي شهدها القرن الثامن عشر في عدة أجزاء من الدولة العثمانية، نتيجة فساد الأنظمة الإقطاعية وضعف السلاطين الذين جلسوا على كرسي السلطنة في القرن السابع عشر وانتشار الفوضى بين الفرق الانكشارية والسباهية من الجيش. وتعَدّ حركة أحمد باشا القره مانلي الذي استولى على مقاليد الحكم في ولاية ليبيا عام 1711 أولى هذه الحركات وأنجحها. وقد استقل بالولاية مع بقاء تبعيتها الاسمية للدولة العثمانية، وأورث الحكم أبناءه من بعده حتى عام 1835 حين عادت طرابلس لحكم الآستانة، وذلك بعد نزاع أخوي مرير بين أبناء البيت القره مانلي زاد في ضعف الولاية وتأخرها.

أما **الفصل الثالث**، فيتناول تأسيس الحركة السنوسية على يد محمد بن علي السنوسي الذي يعد من النخب التي تأثرت لوضع المسلمين في ذلك القرن. وهو برز كمفكر يدعو إلى التجديد والإصلاح، عكست الحركة السنوسية أفكاره في الإصلاح وأسهمت في النهوض بالمسلمين في ليبيا وأجزاء أخرى من الشمال الأفريقي وفي نشر الإسلام في العمق الأفريقي.

ويتابع **الفصل الرابع** خصائص النظام السنوسي الذي يجمع بين العقل المفكر للحركة السنوسية واليد التي تنفذ ما يخططه العقل، إضافة إلى اعتماد الإقناع والطريقة السلمية لتطبيق أفكار الحركة تدريجياً. وقد استهدف هذا النظام إصلاح الفرد المسلم وتكوين نواة مجتمع إسلامي قوي ونشر الإسلام في البلاد التي لم يصلها من قبل. واتخذ أساساً لتحقيق هذا الهدف «الزاوية»، التي تتكون عادة ـ من بيت خاص لإسكان شيخها وبيوت خاصة للضيوف... والمسجد والمدرسة القرآنية ومخازن لحفظ المؤن وغير ذلك ـ و«الطريقة الصوفية».

ويعرض **الفصل الخامس** للخطر الأوروبي والأطماع الاستعمارية، متناولاً احتلال فرنسا لتونس 1881 وبريطانيا لمصر 1882 إيذاناً باشتداد الخطر الأوروبي على ولاية طرابلس الغرب. وقد تفاقم هذا الخطر خلال الثلاثين عاماً التالية حتى انتهى بالغزو الإيطالي عام 1911 وما تلاه من احتلال إيطالي لليبيا في ظل تخاذل الدولة العثمانية وعجزها.

أما **الفصل السادس** والأخير، فيتناول اليقظة والنضال الشعبي الذي شهدته طرابلس الغرب خلال الفترة بين 1882 و1911 في مواجهة الخطر الأوروبي المتزايد والواقع الفاسد التي كانت الدولة العثمانية تعانيه. واتخذ النضال صورة انتفاضات شعبية على السلطة وظلم الحكام. وكان من أكبر هذه الانتفاضات حركة سيف النصر في فزان وحركة غوما في الجبل الغربي، ناهيك بالحركة السنوسية التي ظهرت في برقة كحركة إصلاح إسلامي.

ـ 3 ـ

طالب إبراهيم. **إيران النووية .. البرنامج الإيراني النووي من النشأة إلى الأزمة فالحل**. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2019. 535 ص.

يؤكد هذا الكتاب أهمية الطاقة النووية في عالم اليوم وضرورة استخدامها السلمي، لكن ذلك يعد من المحرمات في المنطقة إذا ما خرج عن رقابة الولايات المتحدة ودائرة هيمنتها أو تعارض مع مصالح ربيبتها إسرائيل التي تسعى باستمرار إلى منع بلدان المنطقة من الحصول على الطاقة النووية كي تحول دون تطورها بينما تحاول أن تستمر منفردة بصدارة القوى الإقليمية المهيمنة في المنطقة برعاية واشنطن. وعليه، لا غرابة في أن تشن الولايات المتحدة مثل هذه الحملة الإعلامية على برنامج إيران النووي السلمي منذ عام 2002 حتى الآن وتفرض عليها العقوبات، وتحشد قواها العسكرية في الخليج، مهددة بشن الحرب على إيران التي تواصل دعمها للقضية الفلسطينية وقوى المقاومة للاحتلال الإسرائيلي منذ أطاحت الثورة الإسلامية الإيرانية في عام 1979 بالشاه محمد رضا بهلوي، حليف الولايات المتحدة آنذاك.

من هنا يوثق مؤلف الكتاب تاريخ البرنامج النووي الإيراني منذ نشأته الأولى في زمن الشاه وكيف تم دعمه غربياً لمواجهة الاتحاد السوفييتي آنذاك، ليبدأ بعد سقوط الشاه تطوير البرنامج السلمي من خلال الإمكانيات الإيرانية المحلية . ثم يتناول أزمة البرنامج السياسية التي أثارتها الدوائر الغربية والصهيونية حول البرنامج، ومراحل التفاوض بين إيران والدول الخمس الدائمة العضوية في مجلس الأمن زائد ألمانيا التي انتهت بتوقيع الاتفاق النووي في تموز/يوليو 2015.

وقد أكدت إيران التزامها بالاتفاق النووي السلمي وتقليص نسبة تخصيب اليورانيوم، في حين استمرت الحملات الإسرائيلية على الاتفاق وإدارة الرئيس الأمريكي السابق أوباما التي وقعته. وكان الرئيس الأمريكي الحالي دونالد ترامب قاد حملة منظمة على الاتفاق النووي الإيراني خلال حملته الانتخابية ووصفه بـ «الكارثي» إلى أن أعلن انسحاب الولايات المتحدة منه في أيار/مايو 2018، معلناً عودة العقوبات الأمريكية على إيران. وتعتبر إدارة ترامب ـ في موقف ليس ببعيد عن المواقف الإسرائيلية ـ أن الاتفاق النووي لا يلزم إيران بشيء بعد انقضاء عشر سنين على الاتفاق، ولا يشمل برنامج إيران لتطوير الصواريخ الباليستية. كما تعتبر إدارة ترامب أن الاتفاق لا يحد من تدخلات إيران في شؤون البلدان المجاورة في إشارة إلى السعودية واليمن والإمارات العربية المتحدة وسورية ولبنان. ويسعى ترامب إلى اتفاق نووي جديد يشمل برنامج إيران للصواريخ الباليستية والانسحاب من سورية ووقف دعم قوى المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي.

وبينما يحذر ترامب إيران من مواجهة «مشاكل أكبر» إذا واصلت أنشطتها النووية، رداً على انسحاب واشنطن من الاتفاق مع إبداء استعداده للتفاوض، يرى المؤلف أن صمود إيران سيؤكد أن الأمم والشعوب يمكن أن تصنع حاضرها ومستقبلها بمواكبتها للعصر ورفضها للتبعية والاعتماد على الذات.

ـ 4 ـ

جوسلين ماكلور وشارلز تايلور. **العلمانية وحرية الضمير**. ترجمة وتقديم محمد الرحموني. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019. 144 ص.

يؤكد الكاتبان تايلور وماكلور في هذا الكتاب، مستندين إلى معلومات وإحصاءات ميدانية، أن التحولات التي يشهدها العالم ومنها ما يتعلق بالعلمانية والدين والدولة كانت نتيجة مشكلات لم تجد لها الأنظمة الثابتة في أوروبا وأمريكا حلولاً. ولذا فهي تحتاج إلى تفكير فلسفي وسياسي من شأنه طرح حلول جديدة لتطوير أنظمة الحكم من دون التمسك بالتعريفات الكلاسيكية المتمثلة بحصر العلمانية في فصل الدولة عن الدين.

ويوضح ماكلور وتايلور أن العلمانية نظام سياسي وقانوني يستند إلى باقات من القيم والأهداف والإجراءات التي تفصل وتربط الدين بالدولة بصورة أوضح ومختلفة. وعليه، لا تعني العلمانية بالنسبة إلى الكاتبان، مجرد فصل الدين عن الدولة، بل «حياد الدولة» المتمثل بفهم تنوع قيمي يجمع المواطنين في دائرة واحدة. وهذا يتطلب رفض أي محاولة لجعل الدين وقيم الأغلبية في المجتمع هوية الدولة ووضع المجموعات الاجتماعية والدينية الأخرى مواطنين من الدرجة الثانية، وإلّا اختلت الوحدة السياسية والعدالة الاجتماعية في مجتمع متنوع في الهوية والدين والثقافة.

ولذا يؤكد الكاتبان أنه ينبغي على الدولة ليس الحفاظ على الحيادية حيال الدين فقط، بل حماية التنوع الديني والثقافي أيضاً، ذلك أن التنوع الثقافي، حاجة أخلاقية، يمارس فيه المواطنون الحياة وفقاً لمعتقداتهم وقيمهم المختلفة في مجتمع يحرصون على إبقائه متجانساً.

ثانياً: الكتب الأجنبية

ـ 1 ـ

Lise Morjé Howard
Power in Peacekeeping
Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2019. 274 p.

تؤدي الأمم المتحدة دوراً أساسياً في حفظ السلام في مناطق مختلفة من العالم تُعرف بعمليات الأمم المتحدة لحفظ السلام. وغالباً ما تشمل هذه العمليات قوات عسكرية تقدمها الدول الأعضاء مباشرة إلى الأمم المتحدة تعرف «بذوي الخوذات الزرقاء»، إضافة إلى عدد من الموظفين المكلفين بمهمات عديدة مثل متابعة الشؤون القانونية ـ بما في ذلك موضوع حقوق الإنسان ـ والإدارية والمهنية والمالية وغيرها من الأمور المتعلقة بتنفيذ القرارات الدولية.

وترى مؤلفة هذا الكتاب أن عمليات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة أثبتت فعاليتها في الحد من الموت والتدمير في الحروب الأهلية، لكن الطريقة التي حققت فيها أهدافها لا تزال غير مستكشفة. من هنا تسعى المؤلفة

لتقديم نظرية نمطية لكيفية ممارسة القوة في حفظ السلام، وذلك استناداً إلى مفهوم للقوة فحواه قدرة الفريق الذي يمارس هذه القوة على جعل الطرف الآخر يتصرف بطريقة مختلفة أو يغير من سلوكه من دون الاستخدام الفعلي للقوة على أرض الواقع.

وتوضح المؤلفة أن عمليات حفظ السلام ولا سيَّما وقف إطلاق النار، تتضمن ثلاث طرائق رئيسية تلجأ إليها قيادة قوات حفظ السلام في تعاملها مع الأطراف المتنازعة، **أولها** الإقناع من خلال الحوار والتفاوض؛ و**ثانيها**، تقديم الحوافز المالية؛ و**ثالثها** الإكراه من خلال الردع والمراقبة والاعتقال. واستناداً إلى أكثر من عقدين من الدراسة، والمقابلات مع قيادات قوات حفظ السلام، والسجلات غير المنشورة عن ناميبيا، والمراقبة الإثنوغرافية لحفظة السلام في لبنان وجمهورية الكونغو الديمقراطية وجمهورية أفريقيا الوسطى، تقدم المؤلفة تفاصيل عن كيفية تحقيق عمليات حفظ السلام لأهدافها، داعية إلى ضرورة التمييز بين عمليات حفظ السلام وأهدافها عن تلك العمليات الهادفة إلى مكافحة التمرد أو أي أشكال أخرى من التدخل الدولي التي تختلف في الشكل والمضمون وتتطلب الاستخدام الفعلي للقوة العسكرية.

ـ 2 ـ

Dani Rodrik
Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy
Princeton, NJ: Princeton University Press; Reprint edition, 2019. 336 p.

يعيد الخبير الاقتصادي داني رودريك في هذا الكتاب توجيه النقد للعولمة الاقتصادية التي تسعى لرفع القيود عن التجارة عبر الحدود من دون اعتبار للتداعيات الاجتماعية والسياسية على استقرار الدولة القومية أو احترام طريقة الحياة فيها. ويرى أن الدولة القومية التي حكم عليها من قبل قوى العولمة والتكنولوجيا بعدم الأهمية والانتظار في فراش الموت منذ وقت ليس ببعيد، تعود إلى الواجهة ليس من باب شعبوي نتيجة معطيات سياسية وأمنية تتعلق بالإرهاب والهجرة فحسب، بل رداً على العولمة المفرطة التي قوّضت الحكومات الوطنية في سعيها لتحقيق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية المشروعة.

من هنا يسعى المؤلف ـ في ظل التجارب الحديثة مع العولمة التي تجاوزت مفاهيم السيادة الوطنية ـ لإعادة التوازن بين استقرار الدولة القومية والتجارة غير العادلة التي مسّت بطريقة الحياة في كل بلد وساهمت في تقويض الاندماج الاجتماعي. ويُعَد رودريك من بين الذين لاحظوا في وقت سابق أن معظم الناس ينتمون إلى مكان ما، بمعنى أن لديهم تفضيلات للمؤسسات والعادات والأشخاص في المكان الجغرافي الذي ينتمون إليه، وأن الدول القومية وحكوماتها الإقليمية والمحلية، حتى عندما لا تكون ديمقراطيات، أقرب إلى هذه التفضيلات. وهم بالتالي أكثر قدرة على إدارة هذه المصالح من الحكومات والمنظمات العالمية. وبالنسبة إلى رودريك، فإن الدافع الرئيسي لمعارضة تحرير التجارة الدولية هو أن الناس في مختلف البلدان يريدون العيش بصورة مختلفة وبالصيغة التي يرونها مناسبة لهم.

ويضيف أنه على الرغم من أن فتح الاقتصاد أمام التجارة يخفض تكاليف الإنتاج المحلية من خلال إخضاع الصناعات المحمية والمملوكة للدولة والاحتكارية للمنافسة في الاستيراد، وتقديم التكنولوجيا

والمنتجات الجديدة، ونقل المعرفة، فيوفر فوائد للاقتصاد الكلي لكل دولة، لكن بعض مجموعات العمال والملاك عادة ما يخسرون، ويمكن أن يصبحوا عاطلين من العمل لفترة طويلة ومؤلمة.

ولذا يرى المؤلف أنه من الطبيعي أن تصر الحكومات الوطنية على المزيد من التعويض لمواطنيها وحتى فرض قيود على التجارة الحرة، تجنباً لزعزعة الاستقرار الاجتماعي واحتراماً لسياسة التنمية التي تعتمدها كل دولة بعيداً من هيمنة الشركات العابرة للحدود على القرارات الوطنية وإملاءات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي.

ـ 3 ـ

Harriet Allsopp and Wladimir van Wilgenburg

The Kurds of Northern Syria: Governance, Diversity and Conflicts

London: I. B. Tauris, 2019. 264 p.

يلقي هذا الكتاب الضوء على المشهد الاجتماعي والسياسي للفصائل الكردية التي تسيطر على شمال سورية والتي تتنافس على التحدث نيابة عن الأكراد، مستنداً إلى عدة مقابلات حصرية مع مسؤولين في الإدارة الكردية وإلى دراسات استقصائية وميدانية حول التحولات التي حصلت في مناطق الأكراد منذ اندلاع الحرب في سورية عام 2011، وذلك بعيداً من الصور المثالية والنمطية حول الإدارة الذاتية للأكراد في المناطق التي سيطرت عليها الأحزاب التركية، ولا سيّما حزب الاتحاد الديمقراطي ـ الفرع السوري لـ «حزب العمال الكردستاني» المناهض لتركيا، وقوات سوريا الديمقراطية ووحدات حماية الشعب الكردي بدعم مباشر من الولايات المتحدة.

ويتناول الكتاب آفاق استمرار سيطرة الأحزاب الكردية على مناطق شمال سورية وإقامة حكم ذاتي للأكراد قد تسعى إليه الولايات المتحدة بالتفاهم مع روسيا وكذلك مع تركيا التي ترفض في كل الأحوال قيام أي كيان كردي انفصالي على حدودها سواء في سورية أو العراق، وذلك في موقف شبيه للموقف الإيراني من الأكراد، ناهيك بالمواقف السورية والعراقية الرسمية الرافضة والمتحفظة عن قيام حكم ذاتي انفصالي للأكراد في شمال بلديهما. من هنا، لا يتوقع أن يسمح للأكراد بأكثر من إدارة ذاتية في شمال سورية بعد فشل أكراد العراق في الانفصال عن بغداد عام 2017.

ـ 4 ـ

Astra Taylor

Democracy May Not Exist, but We'll Miss It When It's Gone

New York: Metropolitan Books, 2019. 368 p.

ما هي الديمقراطية؟ ماذا نعني باستخدام هذا المصطلح؟ وهل يمكن أن توجد فعلياً؟ تسعى أسترا تايلور مؤلفة هذا الكتاب إلى الإجابة عن هذه التساؤلات، متناولة الأزمة التي تعيشها الديمقراطية في العالم؛ حيث لم تعد الحكومات تعمل لأجل مصالح شعوبها كما يفترض، ولذا ينبغي إعادة النظر في هذا المصطلح، وشكل تطبيقه على أرض الواقع، واستحداث قواعد جديدة تؤدي إلى مزيد من المساواة وتحقق العدالة الاجتماعية.

تشير الكاتبة إلى أن كلمة الديمقراطية جاءت من اليونان القديمة، وتنقل فكرة حكم الشعب لنفسه. وترى أن هذه الفكرة وعد لا يمكن تحقيقه بالكامل لأن آثاره ونطاقه يتغيران، إذ إنه على مَرّ القرون توسعت

مفاهيم الديمقراطية وتطورت لترتبط بمعطيات اجتماعية واقتصادية، الأمر الذي يتطلب إخضاعها للنقاش المستمر حفاظاً على استقرار شرعيتها.

وتوضح أن الديمقراطية الكاملة قد لا تكون موجودة في الحقيقة، لكن هذا لا يعني أنه لا يمكننا إحراز تقدم تجاهها، أو أن ما هو موجود منها لا يختفي. ولهذا السبب تبقى الأسئلة المتعلقة بماهية الديمقراطية وما تسعى له من أهداف أو ما ترتبط به من مفاهيم أخرى مطروحة باستمرار.

وفي هذا السياق، تلاحظ المؤلفة ـ على سبيل المثال ـ أن الحرية والمساواة التي تدعو الديمقراطية إليهما قد لا تسيران جنباً إلى جنب كما يُعتقد، لا بل قد تتنافران إذا ما اتجهت المؤسسات والحركات السياسية ـ تحت شعار الحرية ـ نحو خدمة الأقوياء، بدلاً من العمل على التحرر من العوز أو الفقر أو الخوف وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما تتراجع الديمقراطية في البيئة السياسية التي يغيب عنها مبدأ تكافؤ الفرص واعتماد الولاءات الحزبية ـ على سبيل المثال ـ معياراً للعمل في إدارات الدولة بدلاً من الاستعانة بالخبرات والكفاءات، أو على الأقل الموازنة بين الخبرات والولاءات الحزبية، وذلك حفاظاً على ما تبقى من ديمقراطية قد تختفي على أرض الواقع.

ثالثاً: تقارير بحثية

ـ 1 ـ

Dennis Ross,

«There's a Deal to Be Had between the U.S. and Iran,»

The Washington Institute for Near East Policy (10 July 2019)(*).

يرى دنيس روس الخبير الأمريكي بشؤون المنطقة أن إيران أصبحت تتجاهل تدريجياً القيود التي فرضها عليها الاتفاق النووي ـ المعروف باسم «خطة العمل الشاملة المشتركة» ـ متخطية حدود اليورانيوم منخفض التخصيب المتفق عليها والبالغة 300 كغم، حيث أصبحت تخصّب اليوم بنسبة تتجاوز 3.67 بالمئة المسموح بها بموجب شروط الاتفاق. وبالتالي، يجب ألّا يتفاجأ المرء إذا بدأت باستخدام أجهزة الطرد المركزي المتقدمة الخاصة بها، رداً على انسحاب الولايات المتحدة من الاتفاق النووي وعودة فرض العقوبات عليها لخفض صادرات النفط الإيرانية من مليون برميل في اليوم تقريباً إلى حوالى 300 ألف برميل.

ويعتبر أن إيران ترد الآن على سياسة «الضغط الأقصى» التي تنتهجها إدارة ترامب من خلال ممارسة أعمالها التهديدية في المنطقة. ويبدو أن كل جانب يعمل على افتراض أن الضغوط المتنامية سترغم الجانب الآخر على التنازل. وبالطبع، فإن الخطر هو سوء التقدير الذي ينتج عنه صراع حتى لو لم يرغب به الطرفان. من هنا يبدو التحرك الأوروبي لأداء دور الوسيط في غاية الأهمية للتهدئة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل ينجح الأوروبيون في دور الوسيط بين الإيرانيين وترامب؟ قد يبدأ الأوروبيون بالتوسط في تفاهم يعود بموجبه الإيرانيون

(*) نشرته بالأساس في مجلة *Atlantic* في التاريخ نفسه.

إلــى الامــتــثــال لــشــروط الاتــفــاق الــنــووي ويساهمون فـي تهدئة الـوضـع فـي المنطقة مقابل تخفيف إدارة ترامب للعقوبات على طهران.

لـقـد صــرح الـرئـيـس الأمـريـكـي ـ فـي اليابان ـ بأنه غير مهتم بتغيير النظام في إيران بل فقط بـ «عدم وجود أسلحة نووية». ويتمثل معيار ترامب الوحيد والفعلي بتقديم أداء أفضل من باراك أوباما، وهذا يعني على الأرجح تمديد أحكام «النفاذ الموقوت» («بنود الغروب») على القيود المفروضة على أنشطة التخصيب الإيرانية لمدة إضافية تتراوح بين 10 و15 عاماً لغاية 2040 أو 2045. غير أن الإيرانيين لن يقدموا مثل هذا التنازل من دون مقابل؛ وقد يطالبون ليس فقط بإنهاء العقوبات المفروضة على الحدّ من النشاط الـنـووي الإيـرانـي، بـل بـمـجـمـوعـة أوسـع من العقوبات أيضاً.

وعليه، يرى روس أنه لا بد من الوصول إلى تسوية واقعية وقابلة للتحقيق. وقد توافق إيـران على تمديد أحـكـام «الـنـفـاذ الـمـوقـوت» لمدة تتراوح بين 10 و15 عاماً، وكذلك على الحد من استخدام القذائف والصواريخ والبنية التحتية العسكرية في سورية ولبنان... وفي المقابل، قد ترفع الولايات المتحدة العقوبات النووية وتستحدث آلية ذات أغراض محددة تسمح للشركات الأمريكية والدولية بممارسة أعمال تجارية في إيران. وهذه الآلية لن تمنح كل جـانـب جـل مـا يـرغـب بـه، لـكـن نتائجها للجانبين ستكون أفضل من المأزق الحالي.

وفي الوقت الحالي، يبدو أن إيران تفضل تصعيد الضغوط التي تمارسها على الولايات المتحدة، في وقت لا يخشى المرشد الأعلى من أن تتخذ الولايات المتحدة خطوات عسكرية أو أن تؤدي الضغوط الاقتصادية إلى تعريض السلام المحلي للخطر. وهذا يعني أن احتمال اندلاع صراع لا يرغب به أي من الطرفين فعلياً لا يزال مرتفعاً بما يكفي ليحض الأوروبيين على بذل كل ما في وسعهم لإقناع كل جانب بتهدئة الوضع والتوصل إلى تفاهم جديد.

ـ 2 ـ

«Dangerous Liaisons: Russian Cooperation with Iran in Syria,»

Center for Strategic and International Studies (CSIS) (16 July 2019).

مـع تـصـاعـد الـتـوتـرات بـيـن الـولايـات المتحدة وإيـران فـي الـشـرق الأوسـط، يرى هذا التقرير أن هناك تعاوناً سرياً وعلنياً بين روسـيـا وإيــران يسهم فـي تقويض مصالح الأمن القومي الأمريكي. ويشير هذا التحليل إلـى صـور الأقـمـار الصناعية التجارية في قاعدة «تياس الجوية» في سورية إلى نطاق الـعـلاقـات الـعـسـكـريـة الـروسـيـة والإيـرانـيـة وقربها. ويعتبر أنه إذا أرادت واشنطن احتواء طـهـران ومـنـع المزيد مـن الـتـوسـع الإيـرانـي، فسيتعين على صنّاع السياسة في الولايات المتحدة زيادة الضغط على موسكو للحد من أنشطة طهران في سورية.

من هنا تستمر إدارة ترامب في الإعراب عن قلقها الشديد من طموحات إيران النووية، وبرنامج الصواريخ، وأنشطة الحرس الثوري الإيـرانـي، بينما زادت طـهـران مـن وجـودهـا العسكري لمساعدة النظام في سورية؛ ودعم حزب الله اللبناني، الـذي شـارك مباشرة في الحرب البرية السورية؛ وزادت عدد الصواريخ فـي الـبـلاد لتأسيس جبهة ثانية (إلـى جانب لبنان) في حرب مستقبلية مع إسرائيل □



486

2019/8



AL MUSTAQBAL AL ARABI
[THE ARAB FUTURE]

No. 486 | August 2019



A monthly journal published by Centre for Arab Unity Studies

Address: "Al Mustaqbal Al Arabi", Beit al-Nahda Bldg., Basra Str.
P. O. Box 113-6001 | Hamra, Beirut 2034 2407 – Lebanon

Tel: +961 1 750084/5/6/7
Fax: +961 1 750088


info@caus.org.lb   www.caus.org.lb


@CausCenter


CausCenter   @CausCenter

ANNUAL SUBSCRIPTION (Including Shipping)

	Paper	E-Journal	E-Journal + paper
Individuals:	$ 100	$ 10	$105
Institutions:	$ 150	$ 40	$180

PRICE LIST

Cyprus **€ 5**
France **€ 6**
Germany **€ 4**
Greece **€ 6**
Italy **€ 3**
UK **£ 4**
Switzerland **CHF 10**
Iran **IRR 25000**
USA & Other Countries **$ 8**

سعر العدد

لبنان 4000 ليرة
سورية دولار واحد
الأردن 2 دولار
العراق 2 دولار
الكويت 1 دينار
الإمارات 10 دراهم

البحرين دينار واحد
قطر 10 ريالات
السعودية 10 ريالات
اليمن دولار واحد
عُمان ريال واحد
مصر 20 جنيهاً

السودان دولار واحد
ليبيا دولار واحد
الجزائر 2 دولار
تونس 4 دنانير
المغرب 15 درهماً
موريتانيا 300 أوقية

ISSN 1024-9834